十批判書

郭沫若著

十批判書

著者 郭沫若

發行人 吉少甫

刊行日期 二十六年四月

基本定價 國幣十八元

刊行者 群益出版社
上海山陰路恆豐里七七號

3(5001—6500)孚 1025 全(D—2—2)

十批判書

目錄

古代研究的自我批判

（一）古代研究上的資料問題

關於秦以前的古代社會的研究，我前後費了將近十五年的工夫，現在是達到了能夠作自我批判的時候，也就是說能夠作出比較可以安心的序說的時候。

我首先要譴責自己。我在一九二〇年發表了「中國古代社會研究」那一本書，雖然博得了很多的讀者，實在是太草率，太性急了。其中有好些未成熟的或甚至錯誤的判斷，一直到現在還留下相當深刻的影響。有的朋友還沿用着我的錯誤，有的則沿用着我錯誤的徵引而又引到另一錯誤的判斷，因此關於古代的面貌引起了許多新的混亂。這個責任，現在由我自己來清算，我想是最適當的，也是頗合時宜的。

我在這兒想先檢討一下處理材料的問題。

A　關於文獻的處理

無論作任何研究，材料的檢討是最必要的基礎階段。材料不夠固然大成問題，而材料的眞僞或時代性如未規定淸楚，那比缺乏材料還要更加危險。因爲材料缺乏，頂多得不出結論而已，而材料不正確便會得出錯誤的結論。這樣的結論比沒有更要有害。

研究中國古代，大家所最感受着痛苦的是僅有的一些材料却都是眞僞難分，時代混沌，不能作爲眞正的科學研究的素材。

關於文獻上的辨僞工作，自前淸的乾嘉學派以至最近的「古史辨」派，做得雖然相當透徹，但也不能說已經做到了毫無問題的止境。而時代性的研究更差不多是到近十五年才開始的。

例如周易固然是無問題的先秦史料，但一向被認爲殷末周初的作品，我從前也是這樣。據我近年來的研究，才知道它確是戰國初年的東西（註一），時代拉遲了五六百年。我在前把周易作爲研究殷末周初的資料，當然是完全錯誤。

又如尙書，我們早已知道有今古文之別，古文是晉人的僞作；但在今文的二十八篇裏面也有眞僞，也是到近年來才開始注意到的。例如堯典（包括古文的舜典）、皋陶謨（包括古文的益稷），禹貢，洪範這幾篇很堂皇的文字，其實都是戰國時代的東西——我認爲當作於子思之徒。我在前雖不曾認典謨爲「虞書」，禹貢爲「夏書」，以作爲研究虞夏的眞實史料，但我却把洪範認爲確是箕子所作，曾據以探究過周初的思想，那也完全是錯誤。

呂刑一篇文體與左傳相近，舊稱爲周穆王所作，我也相信不疑。但其實那也是靠不住的。我揣想它是春秋時呂國的某王（註）所造的刑書，而經過後來的儒者所潤色過的東西。呂國曾稱王，彝器中有「呂王作內姬壺」可證，由文字上看來是春秋時的器皿。呂國是大嶽伯夷之後，故呂刑中兩

稱伯夷，而位在禹稷之上。這已儘足以證明它決不是周穆王所作的了。

（註）呂刑首句是「唯呂命王享國百年」。古者令命爲一字，「令王」殆假爲靈王，百年當是四年之譌，古文四與百形極相近。

詩三百篇的時代性尤其混沌。詩之彙集成書當在春秋末年或戰國初年，而各篇的時代性除極小部份能確定者外，差不多都是渺茫的。自來說詩的人雖然對於各詩也每有年代規定，特別如像傳世的毛詩說，但那些說法差不多全不可靠。例如「七月流火」一詩，毛詩認爲「周公陳王業」，研究古詩的人大都相沿爲說，我自己從前也是這樣，但我現在知道它實在是春秋後半葉的作品了（註二）。就這樣，一騁隔也就是上下五百年。

關於神話傳說可惜被保存的完整資料有限，而這有限的殘存又爲先秦及兩漢的史家所淩亂，天上的景致轉化到人間，幻想的鬼神變成爲聖哲。例如所謂黃帝（即是上帝，皇帝）堯舜其實都是天神，卻被新舊史家點化成爲了現實的人物。這項史料的清理，一直到現在，在學術界中也還沒有十分弄出一個眉目來。但這樁事是屬於史前史的範圍，已經越出了古代，並已經超出了歷史了。在這一方面，我雖然沒有作出什麼特殊的貢獻，但幸而早脫掉了舊日的妄執，沒有墮入迷宮。

B 關於卜辭的處理

靠着殷墟的發現，我們得到一大批研究殷代的第一手資料，是我們現代考古者的最幸福的一件事。就靠着這一發現，中國古代的真面目才強半表露了出來。以前由後世史家所累積構成的三皇五帝的古史系統已被證明全屬子虛，即是夏代的有無，在卜辭中也還沒有找到直接的證據。但至少殷

代的存在是確實被保證着了。

卜辭的研究要感謝王國維，是他首先由卜辭中把殷代的先公先王剔發了出來，使史記殷本紀和帝王世紀等書所傳的殷代王統得到了物證，並且改正了它們的訛傳。如上甲之次爲匚乙、匚丙、匚丁，而非報丁、報乙、報丙，主壬、主癸本作示壬、示癸，中宗乃祖乙而非大戊，庚丁乃康丁之訛，大丁以文丁爲是，均抉發了三千年來所久被埋沒的祕密。我們要說殷虛的發現是新史學的開端，王國維的業績是新史學的開山，那是絲毫也不算過分的。

繼王國維之後，在這一方面貢獻最多的要算是董作賓。他同李濟博士從事殷虛的科學發掘固然是永不磨滅的功績，而董氏在卜辭研究上進到斷代研究的一步，在作爲他個人的功績上是尤其輝煌的。卜辭是由武丁至殷末（董氏以爲迄於殷亡，余則信只及帝乙中年，論尚未定）的遺物，綿延二百年左右，先年只能混沌地知其爲殷，近年來主要即由於董氏的研究，我們可以知道每一辭或每一片甲骨是屬於那一王的絕對年代了。這樣便更增進了卜辭的史料價值，在卜辭本身中我們也可以看出發展了。

我自己在這一方面也盡了一些綿力，如王國維發現「先妣特祭」之例，足證殷代王室還相當重視母權。但我繼進又發現了所特祭的先妣是有父子相承的血統關係的，便是直系諸王的配偶雖被特祭，而兄終弟及的旁系諸王的配偶則不見祀典。這又證明立長立嫡之制在殷代已有它的根蒂。

以上可以說是幾項重要的發現。卜辭的研究雖然由王國維開其端，但嗣後的成績卻比王氏更大大的進步了。

王氏在卜辭研究之餘有「殷周禮制論」之作，認爲「中國政治與文化之變革莫劇於殷周之

際」，這是一篇轟動了全學界的大論文，新舊史家至今都一樣地奉以爲圭臬。在新史學方面，把王氏的論文特別強調了的，首先是我。我把它的範圍更擴大了，從社會發展方面來看，我認爲殷代是原始公社的末期，周代是奴隸社會的開始。這一擴大又引起了別一種的見解，認爲殷代是奴隸社會的末期，周代是封建社會的開始。這見解到現在都還在相持，但其實都是由于演繹的錯誤。

我自己要承認我的冒昧，一開始便把路引錯了。第一我們要知道，「殷周禮制論」的價值已經不能夠被這樣過高估計了。王氏所據的史料，屬於殷代的雖然有新的發現而並未到家，而關於周代的看法則完全根據於『周公制作之本意』的那種舊式的觀念。這樣，在基本上便是大有問題的。周公制禮作樂的說法，強半是東周儒者的託古改制，這在目前早已成爲定論了。以這樣從基本上便錯誤了的論文，而我們根據它，至少我們可以說把歷史中飽了五百年，這是應該嚴密清算的。

卜辭研究是新興的一種學問，它是時常在變遷着的。以前不認識的事物後來認識了，以前認錯了的後來改正了。我們要根據他作爲社會史料，就應該採取『迎頭趕上』的辦法：把它最前進的一線作爲基點而再出發。目今有好些新史學家愛引用卜辭，而卻沒有追蹤它的整個研究過程，故往往把錯誤了的仍然沿用，或甚至援引錯誤的舊說以攻擊改正的新說，那是絕對得不到正確的結論的。

C 關於殷周青銅器的處理

在古代研究上與卜辭有同等價值或甚至超過它的，是殷周青銅器的銘文。關於這項資料的研究，在北宋時已開其端，已經有一千年的歷史了。

近五十年來研究這項學問的人才輩出，如吳大澂、孫詒讓、王國維，都是很有貢獻的。

這項資料之所以與卜辭有同等價值或甚至超過它，是因爲它也是第一手的資料，數量既多，而且銘文有長至四五百字的，與卜辭的簡短而幾乎千篇一律的情形不同。但這項資料也有它的缺陷，便是出土地多不明白，及殷周兩代千有餘年，各器的時代相當混沌。故如深懂科學方法的王國維，他便發出了這樣的慨嘆：『於創通條例，開拓閫奧，慨乎其未有聞』（殷虛書契考釋序）。這是很知道甘苦者的評判，而決不是漫無責任，任意抹煞一切者的放言。

王氏心目中的『條例』究竟是怎樣，因爲他自己沒有『創通』出來，我們無從揣測，但我們準一般史料研究的公例，大凡一項資料，總要它的時代性準確，然後才有充分的史料價值。殷周的年代太長，渾而言之曰殷周，或分而言之曰殷曰周，都太含混了。因此自北宋以來無論僅存於著錄或尙流傳於人間的器物儘管將近萬件，而却是一團大混沌。

以前的人也略略分殷分周，甚至有分出夏代來的，但所謂夏器近已被證明，不是僞器便只是春秋末年的作品。夏器迄今在銅器中尙無發現。殷周之分所據的標準是所謂『以日爲名』。古時傳說殷人以生日爲名，故名中多見甲乙丙丁字樣。因此凡彝銘中有祖甲父乙，妣庚母辛，或兄壬婦癸者，在前便一律認爲殷彝。其實這標準是完全靠不住的。近年發現穆王時的遹簋有『文考父乙』，懿王時的匡卣有『文考日丁』，足見『以日爲名』之習至西周中葉都還存在，而且已被證明，不是生日而是死日了。這一條例一被打破，於是舉凡以前的著錄中所標爲殷器的都成了問題。而尤其像羅振玉的「殷文存」那部書，完全根據「以日爲名」而蒐集的七百種以上的器皿，差不多全盤靠不住。我說『差不多』，因爲那裏面有些確是殷器。據我們現有的知識，凡疑似殷器中可確切斷定爲殷器的還不上一打。因此，我在前無條件地把「殷文存」作爲研究殷代的資料而使用，近來還有不

少的朋友以訛傳訛，我是要承認我的冒昧的。

中國靑銅器可確定爲殷代的均屬於殷末，在其前的還未發現。一出馬，靑銅冶鑄的技術便很高度，這是很値得討論的一個問題。是在黃河流域更早期的器皿還未發現，還是根本沒有而那技術是從南方的江淮流域輸入的，這些都只好學將來的地下發掘來回答。我揣想後者是比較有更大的可能性，因爲古來相傳江南是金錫的名產地，而南方的發掘先例向來是很少的。或許是南方低濕，古器不容易保存的原故吧？

周代的銅器很多，在前依然只是一片渾沌，即使偶有年代劃分也是漫無標準。例如很有名的毛公鼎，以前的人便認爲是周文王的兒子毛叔的東西，但近年已經知道它是周宣王時代的作品了。我自己費了五六年的研究，得到一個比較明晰的系統，便是我所著錄的「兩周金文辭大系」的圖錄和考釋。我是先尋到了一些年代自己表明了的標準器，把這些作爲連絡站，再就人名，事蹟，文辭的格調，字體的結構，器物的花紋形式等以爲參驗，便尋出了一個至少比較近是的條貫。凡有國度表明了的，也就國別中再求出時代的先後。就這樣我一共整理出了三百二十三個器皿，都是銘文比較長而史料價值比較高的東西，兩周八百年的渾沌似乎約略被我鑿穿了。從這兒可以發展出花紋學，形制學等的系統，而作爲社會史料來徵引時，也就更有着落了。

就兩周的銅器而言，武王以前的器物無所發現，武王以後的則逐代增多，但西周的多是王室及王臣之器，諸侯國別之器極其罕見，到了東周則王室王臣之器匿跡，而諸侯國別之器極其盛行。從這兒可以看出文化的進展，武王以前的周室沒有什麼高度的文化，平王以後的周室則是式微得不堪了。

毫無問題，周人的文化是承繼着殷人來的，單從文字的演變上來也可以尋出它們遞禪的痕跡。周人承用殷人文字，每每有類似之字而被周人錯用了的（即是後人的寫別字）；如匃本犂字被用爲勿，即其一例。

周人的彝器得到整理，於是乎周公制禮作樂之說純是一片子虛。周公在周初是一位有權變的政治家，那是毫無疑問的。但周人的禮強半是在西周三百年間逐漸累積而成，其中毫無疑問有很多殷禮的成分，至其構成爲所謂『禮儀三百，威儀三千』的，老實說是自戰國中葉以後。這層關係不明而縱論『殷周禮制』，那是必然要錯誤的。

大體上二千多年前的孔子所說過的話依然正確，便是『周因於殷禮，所損益可知也』。在前的王國維，其後的我，又其後的認西周爲封建制的新史學家們，其實都是錯了的。

D　古器物中所見的殷周關係

先就卜辭考察，殷人自己是始終稱爲商，不稱爲殷的。稱殷似乎是出於周人的敵愾，初稱爲『衣』，古書中或作郼，在古與衞當是一字。入後更轉爲殷，呂氏春秋愼大覽『親郼如夏』高誘注云：『郼讀如衣，今兗州人謂殷氏皆曰衣』。康誥「殪戎殷」，中庸作『壹戎衣』。武王時代的大豐𣪕有『丕克三（減）衣王祀』的話，魯煬公時的沈子𣪕也稱『酒妹（敉）克衣』，『衣』字都就是殷字。但到周康王末年的大盂鼎便直稱爲殷了——『我聞殷墜命，惟殷邊侯甸，粤殷正百辟，率肆于酒』。

衣本是一個小地名，在卜辭裏時常見到，是殷王田獵的地方，據我考證，當在河南沁陽縣境

內，卽是水經沁水注所說的殷城。周人對於敵國不稱其本號的商，而稱爲衣或殷，大約也就如像我們現在常願稱日本爲倭，而日本人也常願稱中國爲支那一樣的吧。

周人在卜辭中屢次出現，有一例稱爲『周侯』的，此外有幾例說到『聘周』，大抵都是武丁時候的卜辭，足証殷周本來是同盟兄弟之國。關於『聘』字結構很奇怪，照那最複雜的一個字樣寫下來可以寫成䜌字，我從前釋爲寇，那是不正確的。按照字的構成應該是從𢆶玉由（缶也，盛玉之器），并（古兵字）聲，說爲聘字，較爲合理。武丁以後，周人在卜辭裏面便很少見了。

據古本竹書紀年，言『文丁殺季歷』（註二），大約是實在的事體。自此以後殷周遂成世仇，周文王蓄意報復，沒有成功，到周武王的手裏公然也就把仇報了。

但周武王之所以能夠報仇雪恨把殷朝的王室顛覆了的，倒並不是因爲殷紂王（帝辛）怎樣暴虐，失掉了民心，而實在是有另外的一段歷史因緣的。這段古史的眞相也因卜辭的發現才得大白於世。

殷末在帝乙帝辛兩代，曾長期和東南夷發生戰爭。據卜辭所載，帝乙十年及二十年屢次征討夷方，地點不是在山東的齊與雁，便是在淮水流域的條與灉，和『漸居淮岱』的東南夷合拍，可知夷方卽指東南夷　在帝辛的一代，左傳上也屢屢說到，說他『爲黎之蒐而東夷叛之』，說他『克東夷而殞其身』，說他　百克而卒無後』，可見帝辛繼承父業，屢次用兵，終於是把東南夷平定了。故爾他能『有億兆夷人』作他的『臣』——就是奴隸。俘虜能有億兆，戰爭可見猛烈，殷將士的損失也必定不在少數。就在這樣的情形下邊周人乘虛而入，殷紂王用俘虜兵對敵，卒致『前途倒戈』，遭了失敗，這便是殷周之際的所謂征誅的實際情形。

只有三千奴隸的小奴隸主周人結果把有億兆奴隸的大奴隸主殷人打敗了。殷人之所以致敗，主

要是在帝乙帝辛經略東南夷的征戰下流血過多，其次大約殷人好酒，生活腐化，也是一個重要的原因吧。

但殷人雖被打敗，並沒有滅亡，在殷紂王的兒子武庚時又還反抗過一次，結果又被周公打敗，殷人及其同盟民族的一部份便遭了奴役，『殷民六族』被給予魯公伯禽，『殷民七族』被給予衞康叔，『懷姓九宗』被給予唐叔虞，還有些『頑民』被遷於洛邑——主要也就是建築來鎮撫殷人的一個軍事和政治的據點。另一部分的殷人和他的同盟民族則被壓迫到江淮流域，即殷紂王所開拓出來的東南夷舊地，便成爲宋、楚、徐等國，終周之世南北都是對立着的。

（二）論所謂『封建』制

舊時說夏殷周三代爲封建制，以別於秦後的郡縣制，這是被視爲天經地義的歷史事實，從來不會有人懷疑過，也是不容許人懷疑的。但近年來因封建制被賦與了新的意義，因而三代是封建制之說便發生了動搖。

但古時所說的『封建』，是『封諸侯，建藩衞』的事體，假使是在這種含義上，要說三代或至少周代是『封建制』，那當然是可以說得過去的。

夏代渺茫得很，我們現在還不好多談。就在周朝初年的人說到殷代的史事雖然相當詳細，而說到夏代的便已經很少，看尚書無逸等篇便可以知道。我們更後了三四千年，又無地下發掘可據，我們拿什麼來說呢？殷代是有材料可以說的。卜辭裏面已經有所謂『諸侯』的痕跡，例如屢見『多田

（甸）與多伯』，又有『周侯』，『疆侯』，『兒伯』，『孟伯』等稱謂。周初的大盂鼎也稱『維般邊侯甸』。故如孟子、王制、周官等所說的五等諸侯，禹貢、職方等所說的五服九服等所 的一些字面，至少有一部分，在殷代是已經出現了。

到了周代所可說的材料是更加多了。首先是左傳定公四年所載的魯衛晉的分封，又如僖公二十四年的『周公弔二叔之不咸，故封建親戚以藩屏周，管蔡郕霍魯衛毛聃郜雍曹滕畢原豐郇，文之昭也，邘晉應韓，武之穆也，凡蔣邢茅胙祭 周公之胤也』，昭公二十八年的『武王克商 ，光有天下，其兄弟之國者十有五人，姬姓之國者四十人』；這些我們都可以承認。因為古時所謂『國』本是等於部落的意思，所謂『封建諸衛』也不過是建置大小不等的各種殖民部落而已。異姓之國大抵是原有的部落，同姓之國則多係從新建設的。

孟子王制等的五等爵祿，禹貢職方等的畿服制，本互有出入，而他們的物證我們在周代的彝銘裏面找不出來。

就彝銘所可考見的諸侯的稱謂來說，並無所謂等級。如魯於春秋稱公而彝器中稱侯，晉於春秋稱侯而彝器中稱公，秦於春秋稱伯而有秦公鐘秦公𣪘，又有秦子戈。滕薛之器一律稱侯 邾有邾公華，邾公牼，邾公釛等鐘，而又有邾伯鼎，邾伯鬲。曾有曾伯簠，有曾子簠。鄧乃稱公，都不見於春秋盟會者亦稱公。許不稱男而稱子。這些都是有古器物可為證明的。足見等級之制只是後世儒家的依託。

王國維更有一個重要的發現，便是古諸侯在其國內可以稱王， 他的結論是『 古時天澤之分未嚴，諸侯在其國自有稱王之俗，即徐楚吳越之稱王者亦沿周初舊習，不得以僭竊目之』。這結論

是很有根據的、古諸侯在國內既可稱王，因而其臣下亦每自稱其首長爲『天子』，如獻簋稱其君㮚伯爲『朕辟天子㮚伯』便是絕好的例證。但近時的新史學家有的竟連這個發現都不承認，以爲稱王者仍是化外諸國的僭稱。其實如像散氏盤之『夨王』，那是與散氏同在大散關附近的國家，以年代言則在厲王之世。這個宗周畿輔附近的小國也公然稱王。且除散氏盤之外還有夨王尊自稱曰『夨王作寶尊』，有同卣曰『夨王錫同金車弓矢』。別有散伯作夨姬簋，可見夨還是姬姓之國，這是斷難目爲化外的。

其實要肯定周代的『封建』是一回事，不必一定要否定儒者的託古改制。即使否定儒者的託古改制，而認爲周代確有五等諸侯或五等畿服，也和我們現代所說的封建社會的觀念完全不同。在這兒不容許我們的新舊觀念絞線的。

現代的封建社會是由奴隸社會蛻化出來的階段。生產者已經不再是奴隸，而是被解放了的工農，重要生產工具，以農業而言便是土地，已正式分劃，歸爲私有，而有剝削者的地主階層出現，在工業方面則是脫離了官家的豢養，而成立了行幫企業。建立在這階層上面的國家是靠着地主和工商業者所獻納的稅收所維持着的。這是我們現代所說的封建社會。周代尤其西周的經濟情形究竟是不是這樣的呢？這是我們應該探討的中心問題，我們進一步來向這個問題追索吧。

A　關於殷代的生產狀況

我們先來研究殷代的生產情形。

就卜辭所見，殷代的牧畜應該還是相當蕃庶的，因爲祭祀時所用的牲數很多，每每有多至五百

頭牛的。而牲類則牛羊犬豕俱有，也有了大牢（牛羊豕）和少牢（羊豕）的名稱。用牲的方法也非常繁多。這和傳說上的盤庚以前殷人八遷，盤庚五遷的史影頗爲合拍。這樣屢常遷徙，是牧畜民族的一種特徵。

但農業卻已經成爲了主要的生產了。田疇農耕等字已經出現；禾黍來麥穡稟等字也數見不鮮。和農業相關的曆法已經相當的嚴密，例如年字從人負禾，也就是象徵一年的收穫。春秋冬夏等節季名稱雖然還沒有得到確證，但已有年終置閏稱爲「十三月」，係爲調整十二月之太陰曆與四季之太陽曆而設，則四季當已劃分。又有祈年的紀錄，據所標明的月份上看來，多在春秋二季，似乎周人所行的春社秋社的典禮在殷時已經萌芽了。此外也還屢見「告麥」和「觀黍」等的紀錄，足見農產品之被重視。

祭神時多用酒鬯，這是農產的再製品，沒有農業的發達是不能想像的。殷人好酒也就間接地說明了這回事。

蠶桑絲帛等字已經出現了，大率絲織業也發明了的。工藝品的名彙相當多，殷墟出土的實物也不少。周初的文獻裏面已經有「百工」的稱謂，當然是沿着殷代而來。這些都足以爲農業已經發達的旁證。

農耕的工具，由耤字的構成看來有「耒」，原字象一人執一柄兩股叉的工具在操作。這兩股叉的工具是耒 從金文耒字耤字可以旁證，漢代武梁祠石刻中的夏禹手裏也操着這個東西 。又有犂字作勿，像用耒啓土之形 雖然多假借爲犂牛之犂（黑色），原文爲農具字是毫無問題的。但這些來，是用木製，還是用金屬，無從斷定 用鐵之事在殷代不能有， 青銅器的耕具在中國不會發現

過，就在全世界上也不曾發現過（註四）。或者兩叉的[illegible]是木叉，所謂『斲木爲耜，揉木爲耒』。而犂鋤之類或用尖石與海蚌，所謂『剡耜而耕，摩蜃而耨』。由農字從辰，耨字從辰等看來，辰當是耕器，即是蜃之初文。卜辭辰字極多見，其字形上部或作曲綫之彎曲形象蚌，或作直綫之磬折形象石，可知殷代耕具確曾經過蚌製與石製兩個階段。這些用具是不是已經下了舞台，我們還不敢斷言。要說用這樣原始的耕具爲什麼發展出相當高度的農業，我看這也不難於說明。因爲用多量的奴隸作過分的榨取，是可以達到這個目的的。無甯是工具的原始性發揮着奴隸制的制約性，或保障作用，不然便會用不着大規模的奴隸生產了。

殷人耕田是不是用大規模的奴隸呢？無疑，是在用大規模的奴隸。耕田的人稱爲『衆』或『衆人』，我引幾項卜辭在下邊吧。

『乙巳卜殼貞：王大令衆人曰協田！其受年。十一月。』（粹八六六，前七、三〇、二，又續二、六、五）

『戊寅卜賓貞：王往，以衆黍于冏。』（卜、四七三，前五、二〇、二）

『貞維小臣令衆黍。一月。』（卜，四七二，前四、三〇、二）

這些『衆』字都作『日下三人形』，耕種的規模就原辭的氣勢上看來也是相當宏大的。周初的詩裏而耕種者依然叫着『衆人』，如周頌臣工『命 衆人，庤乃錢鎛，奄觀銍艾』，便是明證。又有名的曶鼎是穆王以後的器皿（因原銘有『周穆王大室』一語，我參以它證斷定爲孝王時器），銘文的第三段載有名叫匡季的，在一次饑荒年辰搶刼了曶的禾稻十秭，曶控訴匡季於東宮，匡季自願以田五田，衆一夫，臣三人來賠償。可見衆與臣是同性質的東西，而是可以任意轉移物主的物什。『衆』

或『衆人』就在周穆王以後都還是奴隸，在殷代的情形便可以由這兒逆推了。

在這兒尚書盤庚三篇值得我們引用，以前我把它們的價值評判過低，現在可以承認是錯了。那三篇東西確實是殷代的文獻，但次序可是紊亂了。現有的盤庚上篇是告『衆戚』的（註），是遷殷以後相當久的事。盤庚中篇是將遷時告民衆。盤庚下篇是遷徙後不久告百姓。民衆，百姓，衆戚，三篇的對象不同，三種人的身份也是不同的，民衆是『畜民』，也就是奴隸。百姓是百官，是『邦伯師長百執事之人』，衆戚是『婚友』，是同姓或異姓的貴族。『畜民』亦屢稱為『衆』，和卜辭的用語是相契合的。

（註）首句『盤庚遷于殷，民不適有居，率籲·衆慼出矢言』，言民不安於新居，動徹呼籲·衆戚傾瀉兒說的意思。舊以『率籲衆慼』為句，致『出矢言』者為民，全文遂不可通。

在卜辭中衆或衆人又屢用以從事戰爭。這是當然的情形。凡是奴隸社會的生產者，在戰時也就是戰士，這是公例。因此我們可以知道牧野之戰前途倒戈的『億兆夷人』，在平時也必然是農夫或其他從事工藝的人了。

殷代確已使用大規模的奴隸耕種，是毫無問題的。因此，我在十幾年前認為殷代是原始公產社會的那種看法，當然要修正才行。

殷人是不是已經用牛耕，沒有直接的證據。有犂字作犁，從牛，但均用作犂牛（黑色的牛），不知道那一種是它的本義。又牛字每於角上加橫畫以示梏，常見告字，即係梏之初文，牛當然已在被服用了。但不知道是用來耕田，還是用來拉車。依照殷人的傳說，服牛是先公王亥所發明的。牛既用以拉車，當然也可用以耕田，這或者也就是使殷人農業能夠發展的另一個重要因素吧。

殷人的商行爲無疑是已經開始了。周書酒誥稱妹土人『肇牽車牛遠服賈』，肇者始也，可見在周初人的眼目中認商行爲是始於殷，大約卽因爲這樣所以後世稱經營這種行爲的人便爲『商人』的吧。但在卜辭裏面，關於商行爲的直接的例子無可考見。貝字是出現了。這個字的出現儘足以表示商行爲業已存在，貝卽貝子，學名所謂『寶貝』（Cyprea moneta），是南海出產的東西，特別以中南半島附近所產爲名貴，中國海岸不產此物，殷代已有貝，可知必自南方輸入。至今南洋土人猶呼貝子爲Bia，音與華語相近，可知貝之爲物不僅是三四千年前的舶來品，卽貝之爲字也是三四千年前的舶來語。貝子的輸入是由實物交易而得毫無疑問。初入中國只是當着裝飾品使用的，以若干貝爲一朋，一朋卽是一條頸鍊，故嬰字從貝（賏、貝連也），賁字從貝（賁、飾也），贊字從貝（贊、美也）。貝不易得，後來替之以骨，更替之以石，全仿貝子之形而加以刻畫。後來更兼帶有貨幣的作用。

但這轉化過程是到周代才完成了的，周代彝器有遽伯還簋，其銘爲『遽伯還作寶簋，用貝十朋又四朋』，大約是西周末年的器皿。這確實是把貝子作爲貨幣在使用了。貝子兼有貨幣作用之後又有銅製的仿造品出現，骨董家稱之爲『蟻鼻錢』。羅振玉說：『蟻鼻錢間有有文字者，驗其書體乃晚周時物』（『殷虛古器物圖錄』下卷二十一葉）。據我所見到的實物，他這個斷定是正確的。

周初的彝器中有以金屬的若干分量爲賞罰的例子，我們可據以推定是承繼了殷人的習慣而來的。

第一是禽簋：

『王伐楚侯，周公某（誨）禽祝，禽又（有）敃（贀）祝，王易（錫）金百寽。』

周公據我考定卽是周公旦，禽卽伯禽，伯禽在周曾爲大祝，別有大祝禽鼎可證。「金百寽」卽銅一百寽。寽重十一銖又二十五分之十三。這個字在今文尙書呂刑作率（見史記周本紀），古文尙書誤作鍰（今本書經如是），率是譯音，亦或作律，鍰是讀了別字。東漢的古文家們古文程度並不深，時常愛讀別字。

第二是師旅鼎：

「唯三月丁卯，師旅衆僕不從王征于方，雷使厥友弘以告于伯懋父……。伯懋父迺罰得聶古三百寽，今弗克厥罰」。

伯懋父經我考定卽衞康叔的兒子康伯髦。于方當卽卜辭所常見的盂方，是東南夷裏面的一族。王，無疑是周成王。「罰得」下一字可惜不認識，或者是熙字的變體，讀爲獻，但頂重要的是古今兩字相對待，器旣屬於周初，言今自然是指周，言古則當然是指殷了。據此可見殷周的衡量一定有輕重的不同，殷寽必重於周，故言「今弗克厥罰」。而且金屬的使用價值，在殷代已經在用一定的衡量來表示，也是毫無問題的。

不過這些例子，我們只知道殷末周初已經在寶貴貝玉，或者竟以之爲貨（商品），但不是已成爲價值媒介的純粹貨幣，這層我們是須得注意的。殷末的商業只能在物物交易的階段。我們從周代經濟的發展上來看，更可以得到詳細的證明。

B　關於西周的生產狀況

西周的文化大體上是承繼殷人的遺產。我們無論從周初的彝器來看，或從尙書裏面的大誥、康

誥、酒誥、召誥、洛誥、多士、多方、無逸、君奭那幾篇來看，周人自己都承認着是接受了殷人的遺產，而且要以殷先哲王爲模範。故從文字結構上看不出差別，在器物形制上看不出差別，甚至如年月日的寫法一如歐洲的方式把年放在最後，也看不出差別。殷人用卜，周人也用卜，只是我們現在還沒有發現周人的甲骨文字而已，誰也不能斷定說：周人一定沒有。殷人祀天，周人也祀天。殷人祭祖宗，周人也祭祖宗。侯甸男邦采衞是沿用着殷人的體制，所有一切的內服外服也一仍舊貫。除掉因軍事勝利的結果，主客易位，把殷人奴化，而建立了一些周人的殖民部落而外，我們所看到的最顯著的差異，便是殷人嗜酒，周人嚴厲禁酒，祭祀時殷人用牲特別多，而周人十分少，如此而已。

周公禁酒確是很厲害的，動輒便要殺人，頗有點像現在的禁鴉片烟一樣。但這禁酒和嗜酒的區別，與其從道德性上去追求它們的根源，無寧是由於生產力有強有弱吧。酒是農業的精製品，嗜酒必以農業發達爲前提。周人生於比較磽瘠的西北，不敢把農產品多事浪費，故養成了禁酒的習慣。周人雖以農神后稷爲祖，只表示他們尊重農業，並不能作爲農業十分發展的根據。周人的周字是古初的琱字　函皇父簋周娟一件作琱娟，便是明證。字象平板上有點線的雕畫，金文畫字下體從周，也就是象徵一隻手執刀筆在雕刻點線。有人以古周字和田字相近（古文周或省口，而於田字形的空白中各加一點），以爲是象周人的農田種植，那也完全是臆說。

用牲數少，毫無疑問是牧畜業衰頹了的現象。我們看召誥裏面所用的牲數吧：「丁巳，用牲于郊，牛二。越翼日戊午，乃社于新邑牛一，羊一，豕一」。又看洛誥裏面所用的牲數吧：「戊辰，王在新邑烝祭歲，文王騂牛一，武王騂牛一」。勝利者周公和成王祭天地祖宗所用的牲數才僅只有

這麼樣一二頭的數目，和卜辭動輒四五百頭的比較起來，不是有天淵之隔的嗎？在逸周書世俘篇裏面倒有一二例的牲數用得特別的多：

『乙卯　武王乃以庶祀馘于周廟……斷牛六，斷羊二。……用小牲羊犬豕于百神水土。……用牛于天于（與）稷五百有四。用小牲羊豕于百神水土社二千七百有一。』

這一些超級的數目，舊時人不大相信，如孔鼂注便以爲「所用甚多，似皆益之」，但我以爲世俘這篇倒可算是眞實紀錄。以後人頭腦，就要誇張也誇張不到的。但周武王之所以能夠這樣慷慨地用一次，並不表示周人畜豬養羊特別地講究，而是因爲用的是殷人的遺產！而且只慷慨了這一次，以後便倒楣了。在歷史上只留下了這麼空前絕後的一例。

周初的農業自然已經有了高度的發展，但這發展並不是周人特異的突出，無寧也是殷代遺產的繼承。我們看尚書無逸篇吧，周公自己說他的父親「文王卑服，即康（糠）功田功」，可見文王這位酋長，在自下田風殺。又看楚辭天問篇，「伯昌何衰，秉鞭作牧」，可見這位下田風穀的酋長文王，同時也還在看牛看羊。這些都是很可靠的資料，和文王的祖父太公都還在穴居野處的傳說是很相稱合的。故所以周代的銅器，在武王以前的，一個也沒有。

但到了成王時代，氣象便迥然不同了。要考察周初的產業情形，最好是周頌裏面的幾篇關於農事的詩。沒有用韻的一兩首如噫嘻，如臣工，特別的早，有韻的便要稍後些。大小雅和國風裏面的那幾篇洋洋大作的農事詩，都是西周末年或更後年代的東西了。

我們看噫嘻吧。

「噫嘻成王，旣昭格爾。率時（是）農夫，播厥百穀。駿發爾私（耜），終三十里；亦（弈）服爾耕，十千維耦。」

這是沒有韻的詩，非常素樸。這可能就是成王時代的作品，因爲文武成康這些名號都非死諡。死後追諡的事是戰國中葉以後才出現的。這由王國維首先發現，經我補充發展，目前是已經成爲定論了。詩也經過改竄是毫無問題的，證據就在一個「爾」字。這個第二人稱代名詞的使用，由彝器看來，是春秋中葉才開始的。殷代及西周的古器物銘文裏面的人稱代名詞，第一人稱主格用我，用余（不用予字）；領格用朕，有時用我　賓格用余，有時亦用我。第二稱主格用女（汝），有時用若（極罕見）　賓格亦用女；領格則專用乃。第三人稱主格罕見（春秋時器用皮，卽後世彼字），領格用其，用厥，賓格用之。這是東周以前用字的通例。凡詩書中用朕爲主格，用予吾爾汝等字，不外是後人僞託，便是經過改竄的東西。

噫嘻雖然採的詩形，但假如簡單化起來，僅只是這麽一句：成王叫你們來，帶領着這些農夫們去，播種耕田。這和卜辭的『王令小臣以衆黍于某』，在根本上並沒有什麽不同。

特別値得注意的是「十千維耦」的一句，這是說有二萬人在同時集體耕作。這和卜辭的「王大令衆人曰協田」，也恰恰彼此得到注釋。我們不好把這些辭句只輕率地看爲誇張便了事，我從前是曾經犯了這樣的輕率的毛病的。西周詩人極其質實，決不肯振奮一下想像力的翅膀。大抵他們所舉的數目字都可認爲有限簿性的效用。此處的「十千維耦」，載芟的「千耦其耘」，以及所謂「千斯倉，萬斯箱」，「如茨如梁，如坻如京」之類，都是實寫，便是有大規模的集體耕作爲它們的藍本的。這樣的場面早已下了歷史舞台，後代的詩人是不能想像的了，因此也再沒有這樣的詩篇產出

丁，便是要誇張也誇張不出。

在這兒可容許我們考慮到的便是殷周兩代曾經實行過井田制。

這個問題，在前被人否定過，也被我自己否定過的，現在我却要肯定它，而且認爲這是解決殷周社會組織的一個極重要的關鍵了。我也算經過了十五年的探討而來，决不是一時的心血來潮，爲了要自圓其說，而任意的翻雲覆雨。

井田制是斷然存在過的，我們可以得到很多的證明。例如田字本身便是一個證據，這個像形文是有圖畫價值的，古代必然有過豆腐乾方式的田制，才能夠產生得出這樣四方四正，規整劃分的田字。字在甲骨文字裏面已經就是這樣，幾千年來都沒有改變。

其次是西周的金文裏面有好些賜田和以田地賠償或交易的紀錄，而都是以『田』爲單位。例如上面已經提到的曶鼎（孝王時）敍匡季起初以田賠償盜禾之罪『用五田』，不能了息，後又『用田二』，『凡用卽曶田七田』。又如卯簋乃先後年代之器，敍榮伯賜卯的物品裏面有『馬十匹，牛十，錫于亡一田，錫于×一田，錫于×一田，錫于×一田』。不期簋（夷王時）敍不期伐玁狁有功，伯氏賜他『弓一矢束（五十枝），臣五家，田十田』。敔簋（夷王時）敍敔抵御淮夷有功，王賞賜他『貝五十朋，賜田于敍五十田，于早五十田』。像這樣以一田，二田，七田，十田，五十田爲計，明明是以『田』爲計算單位，這更足以證明田的畝積必然有一定的大小。

這樣，田有一定的畝積而且規整劃分的制度，除井田制之外不能想像。正因爲古時候有過這樣的田制，故爾周官遂人有治野的方法，考工記也才有匠人爲溝洫敍述井田構成的方式。又如子產在鄭變法還在『井沃衍』，李悝爲魏文侯行盡地力之敎，也還在『地方百里 提封九萬頃』，商鞅在

秦變法才開始壞井田，開阡陌」、這些紀錄沒有井田制是講不通的。

井田制必然是施行過的，問題倒應該是：井田究竟是怎樣一種形式。

（三）關於井田制

關於井田制，一般大抵是以孟子爲根據，而逐漸加以發展。孟子勸滕文公行井田時，他說：

「請野九一而助，國中什一使自賦。……方里而井，井九百畝，其中爲公田，八家皆私百畝，同養公田。公事畢，然後敢治私事。」

又說：

「夏后氏五十而貢，殷人七十而助，周人百畝而徹，其實皆什一也。……詩云「雨我公田，遂及我私」，惟助爲有公田。由此觀之，雖周亦助也。」

照孟子的意思，三代的田制雖然略有因革損益，但在原則上是一致的，至少八家共井式的井田制是爲殷周兩代所共通，不同的僅僅殷人以七十畝爲單位，周人以百畝爲單位而已（註五）。這大約多少是有些根據的　他也引到龍子曰「治地莫善於助，莫不善於貢」　龍子不知何許人，必是孟子先輩而有名於時的人，故孟子引其說爲說，或疑爲商鞅變法時與之辯論的甘龍，不僅時代稍後，且遠在秦國，未必便能相聞、大約殷人七十畝而取七，周人百畝而取十，會是事實．而變爲八家共井式的井田，則只是孟子的烏托邦的理想。古者世祿，畫方田僅以代祿，即是給予一般的內服臣工，並不是給予一般耕田的人。孟子主張耕者有其田，故假借古時田制史影以圖減少阻礙，所引大田的「

雨我公田，遂及我私』，固是公田與私田的對稱，然要解釋爲井字形田的當中百畝爲公田，周遭的八個百畝爲私田，那只是孟夫子的『我田引水』而已。

自從孟子式井田說出世，到漢代的韓詩外傳與穀梁傳便逐漸完整化了起來。韓詩外傳是漢文景時的韓嬰（推詩之意而作），他推信南山的『中田有廬，疆埸有瓜』而解釋爲「古者八家而井，田方里爲一井……其田九百畝。……八家爲鄰，家得百畝，餘夫各得二十五畝。家爲公田十畝，餘二十畝爲廬舍，各得二畝半』。這樣倒計算得很周到，不僅和「什一」的說法很能夠牽合，而且從詩經裏面又找到了一個證據，比孟子所找到的公田私田還要顯得更切實些。

春秋宣公十五年「初稅畝」，穀梁傳也就根據了韓嬰（一六）而更加說得像煞有介事。

「初者始也。古者什一，藉而不稅。初稅畝，非正也。古者三百步爲里，名曰井田。井田者九百畝，公田居一。私田稼不善則非吏，公田稼不善則非民。初稅畝者，非公之去公田而履畝十取一也，以公之與民爲已悉矣。古者公田爲居，井竈，蔥韭盡取焉。」

這樣，中的公田不僅有廬舍，而且還有水井灶頭菜園子，想得更比韓生周到了。

然而信南山那兩句詩的原意，可惜並不是那麼一回事。且把那整個一節詩拿來研究一下吧。

中田有廬，疆埸有瓜，是剝是菹，獻之皇祖。曾孫壽考，受天之祜。

廬字與瓜是對待着說的。下句統言剝言菹，可以知道廬必與瓜爲類，斷不會是居宅廬舍之廬。同樣的時代，我們可以舉「南山有臺」爲證。

南山有臺，北山有萊。……

南山有桑，北山有楊。……

南山有杞，北山有李。……

南山有栲，北山有柳。……

南山有枸，北山有楰。……』

臺既與萊爲對文，而其餘數章又都是桑楊杞李等植物名彙，則臺斷非亭臺樓閣之臺。故古時注家卽破臺爲薹，訓爲莎草，這便與萊爲類了。和這同，與瓜爲對文，而可剝可菹（摘來做鹹菜）的廬，也必然是假借字。我看這一定是蘆字的假借，說文云『蘆，蘆菔也』，便是如今的蘿菔。中田者田中，『中田有廬』亦猶『中谷有蓷』，就是說田當中有蘿菔。這樣一得到解釋，可知韓生引用這兩句詩，比孟子引用大田的那兩句是更加胡塗了。孟子之所以不引這兩句，倒可藉證孟子也是不把廬訓爲廬舍的。

假使還需要例證的話也可以舉出七月的『七月食瓜，八月斷壺』。壺字與瓜爲對，下文也都說的是植物，故只是葫蘆的瓠，而不是茶壺酒壺的壺。這在古人也早就知道了。在前的訓詁家稱之爲『同音通假』，事實上可以說就是寫別字。不過壺這個字倒是葫蘆之義在先，水壺之意在後，壺起初用葫蘆來做，故爾稱爲壺而已。就是現今的壺也還多少保存着葫蘆的形式。

但孟子式的井田說，也並不是毫無根據。它所根據的應該是考工記的匠人職文，或與匠人職文同根據一種古代曾經有過的事實。考工記毫無疑問是先秦古書。且看那開首的敍記裏說到『有虞氏上陶，夏后氏上匠，殷人上梓，周人上輿』，可知時已不屬西周，而書亦非周人所作。又說到『鄭之刀，宋之斤，魯之削，吳越之劍，遷乎其地而弗能爲良』，鄭宋魯吳越等國入戰國以後都先後滅亡，其技藝亦早已『遷乎其地』，可知這所說的還是春秋時代的情形。又說到『粵無鎛，燕無函，

秦無廬（註），胡無弓車』，或『燕之角，荊之幹，妢胡之笴，吳越之金錫』，作者之國別連燕秦荊楚妢胡都是除外了的。當時重要的國家所沒有提到的只是齊和晉。『妢胡』，舊注以爲『胡子之國在楚旁』，這樣的小國不應有被舉的資格，我疑妢即是汾，指晉國，胡仍是『胡無弓車』之胡。如此則只剩下齊國一國了。再看書中所用的度量衡多是齊制，如冶氏爲殺矢的『重三垸』，垸據鄭玄注即東萊稱重六兩大半兩（大半兩即三分之二兩）的環；如栗氏爲量的釜豆等量名都是齊制，又如『梓人爲飲器，勺一升，爵一升，觚三升，獻以爵，而酬以觚，一獻而三酬則一豆矣』，即所謂『齊舊四量豆區釜鍾，四升爲豆』（左傳昭公三年）。據此我們儘可以斷定：考工記是春秋年間的齊國的官書。

（註）這們廬字也不是廬舍的廬，考工記『廬人爲廬器』，是做戈戟矜矛的桿子，也可以說就是殳。古語說：『侏儒扶廬』，就是矮子爬棍棒。

考工記的年代國別既明，我們請來看它的匠人爲溝洫的職文吧。

『匠人爲溝洫。耜廣五寸，二耜爲耦。一耦之伐廣尺深尺謂之𡿨（甽）。田首倍之，廣二尺深二尺謂之遂。九夫爲井（井方一里），井間廣四尺深四尺謂之溝。方十里爲成（十井），成間廣八尺深八尺謂之洫。方百里爲同，同間廣二尋深二仞謂之澮。專達於川。』

這就是今文尙書臯陶謨『濬畎澮距川』的詳細內容，當然也就是孟子的井田制之所根據。但孟子把它理想化了，把『九夫爲井』改爲八夫共井，當中一眼改爲了公田，以圖實現其耕者有其田的理想。考工記的井田制大率在齊國是實行過的，管子侈靡篇言『斷方井田之數，乘馬甸之衆【而】制之，陵溪立鬼神而謹祭』，雖不必是管子時事，然足見齊國實曾施行過井田。但這和周室施行的辦

法却又多少有點不同。周室治野的辦法在周官遂人職裏面還保持着，那是純粹十進位的辦法，沒有「九夫爲井」的那一套花樣，但遂溝洫澮川等名稱是完全相同的。

「凡治野，夫間有遂，遂上有徑。十夫有溝，溝上有畛。百夫有洫，洫上有涂。千夫有澮，澮上有道。萬夫有川，川上有路，以達于畿。」（這是一縱一橫的辦法，比匠人職文的方式更爲簡單。）

這項資料我覺得同樣值得寶貴，並不是出於劉歆的杜撰。因爲周官儘管是有問題的書，但只是經過劉歆、剪裁添削，割裂改編而已，其中自有不少的先秦資料。故周官和左傳一樣，固不可盡信然亦不可盡不信。使用時須得有一番嚴密的批評。像這治野一段如是出於杜撰便應當與孟子考工記等相同，而現在不同倒正足以證明其不是杜撰了。

這十進位的辦法和古代羅馬的百分田法極相類似。古羅馬人治野先要覘飛鳥之影以察幾祥，卜地既吉，乃用縣規以定地之中點（彷彿古人所謂「土中」），中點既定，卽由此引出正交之縱橫二路。以此爲基線劃一中央四分之方形或矩形（恰如我國田字）。於四隅建封疆，或以木，或以石。（此如用我國古制稱之，亦卽所謂「封建」。）再與縱橫二路兩兩平行，各作小徑，劃成無數正盤的區域，每區以羅馬尺二四〇方尺之正方形或矩形爲正規。這種遺跡在意大利境內已經由地底發掘出來了，這和遂人職文不是極相類似嗎？從前懷疑井田制的人以爲那樣劃豆腐乾方式的辦法不曾有，也不能有，然而經過考古的證明，羅馬在奴隸制時代已經有過了。我們的井田雖然還不曾從地底發掘出，但將來是很有希望的，誰也不能斷定它絕對不能出土。

地底的證據雖然還沒有得到，古文獻和古器物上的證據是已經有得夠充分了。例如古時滅人國

有改變人的畝道之事。春秋成公二年晉郤克打敗了齊侯，他所要求的媾和條件便有「使齊之封內盡東其畝」的一項，這也正好是井田的一種證明。因爲畝道係以國都爲中心，故有南北縱走與東西橫貫的兩種大道，南北縱走的是南畝，東西橫貫的就是東畝。詩上所說的『我疆我理，南東其畝』，就是這個事實。齊國在晉的東邊，『盡東其畝，唯戎車是利』，事實上就等於撤銷它的首都和國防，把南北縱走的大道一律改爲東西橫貫，以便一有戰事時，兵車便直達全境。這些資料看來與井田制並無直接關係，而其實它們正是絕好的證明。

古器物銘文上的直接資料，如田字本身的結構，周代金文裏面的以田爲單位的一些紀錄，我在上面已經敍述到了，不再贅述。此外也還有幾項史證實的證據。

一、召卣：

「唯十又三月初吉丁卯，召啓進事奔走事，皇辟尹休。王自穀使賞畢土方五十里。」

這是周初的器皿，由花紋形制與字體都可判定，「十又三月」是年終置閏，也沿用着殷人的習慣。「賞畢土方五十里」，是說予以畢地之土田五十里見方，畢在陝西長安成陽二縣的西北，乃畢公高所封，高召古音同部，因此這位「召」應該就是高的本字了。我從前因爲不相信豆腐乾式的劃土分田法，曾極盡曲解的能事，想推翻這個鐵證。現在想起來，眞是徒勞的妄舉了。

二、段簋：

「唯王十又四祀十又一月丁卯，王在畢烝。……念畢仲孫子，令龔仲遺大則於段」。

這是昭王十四年的器皿，「大則」即周官大宗伯「五命賜則」之則。鄭玄註：「王莽時以二十五成爲則，方五十里」，莽制復古，一切都是有根據的。「則」上加一「大」字，或許比方五十里還要

多些吧。

三、賢觥：

「唯九月初吉庚午，公叔初見事於衞，賢從。公命史晦（賄）賢百晦（畝）。……」

這個器皿的字體也是很古的，斷然屬於周初。公叔當即衞康叔。這「百畝」地應該就是一田的地積：兩個晦字，即古畝字，但上一個是動詞，有賜予之義，故知讀爲賄，亦即是賄字。

根據以上一些證據，我們確切地可以說：殷周兩代是施行過豆腐乾式的均田法的，其在西周不僅行之於鎬京，於洛陽，而於齊於衞都有朕跡，只是各地所行的方式，多少是有些出入。這些，一律都可以叫作井田，不必一定要九夫爲井或八家共井；因爲那樣規整地劃分的田地，從其一局部看來，是和井字很相彷彿的——無論甲骨文或金文，井字形都和現行楷書是一樣，而縱橫筆畫更是完全整齊的。

（四）施行井田的用意

爲什麽要施行這樣豆腐乾式的井田呢？

這顯然是由於兩層用意所設計出來的：一是作爲榨取奴隸勞力的工作單位，另一是作爲賞賜奴隸管理者的報酬單位。古時候沒有正確的時間和一定的考核標準，故爾劃分出一定的地積來以便容易考查奴隸生產的勤惰。王制所謂「制農田百畝，百畝之分上農夫食九人，其次食八人，其次食七人，其次食六人；下農夫食五人」，實際就是要榨取一人的勞力來供養五人至九人的食糧。在上者以這爲標準課農夫的勤惰，也以這爲標準而定其上下，加以賞罰。

有了生產奴隸出現之後，必然有管理生產奴隸的人。在奴隸數目不多的時候，奴隸主自己可以管理，但如數目一多，生產一擴大了，那就須得有得力的或忠實的管事們來代管，於是官就出現了。這就是階級統制的形成。等奴隸數目更多，生產規模更擴大，管奴隸的人也就更加多，而管奴隸的人也就須得更有人來管理。於是層層相因，而所謂公卿大夫士的層次，或王公大夫士皁輿隸僚僕臺的十等也就逐漸產生出來了。除王以外的這些管事們必得有一定的報酬，在後人是用薪俸，在秦漢是用穀米，而在殷周則更原始地就用生產工具的土地。爲要表示出等級，使報酬有一定的多寡，因而也就得利用這規整分地的辦法了。

管理奴隸的人除奴隸領主自己的兄弟親戚之外，愈和奴隸層接近的下層管事，照例是由奴隸提陞起來的順民。普通官僚在古時稱爲臣宰，在初都只是奴隸的稱號。（臣是亡國奴，宰是「罪人在屋下執事者」。）（註）卜辭中屢見以多臣多宰從事征伐，或命臣以衆庶從事戰爭或耕稼的紀錄，臣宰的初義在殷周還未盡失，愈朝後代走便愈塗上了光彩，所謂大臣冢宰之稱那差不多是光榮絕頂的名詞了。

（註）可參看拙著「甲骨文字研究」上卷「釋臣宰」。

就這樣，階級統制隨着歷史的進展便愈見隱晦下來。我們爲了要求得它的本來面目　最捷的途徑是從今天還停留在原始階段中的氏族社會裏去找資料。在我國這種後進的兄弟民族是很多的，如像倮羅人，那毫無疑問是還停留在初期的奴隸制階段的。如像涼山倮羅　有黑骨頭與白骨頭之分。黑骨頭便是眞正的倮羅人，是貴族。白骨頭是先後被俘擄去的漢人，是奴隸——「娃子」。據近年的調查，凡漢人被俘爲奴，起初是備受縲絏之苦。但經若干時期之後只要你誠心歸順便可以得到身

體的自由，而一切的耕作與勞役都得唯命是聽，有事時還須參加戰爭。這些都是所謂『娃子』。娃子如有才幹並特別忠順，爲主人所賞識了，便被提昇爲「管家娃子」，可以讓你同另一異性的忠順娃子結婚，給你一片土地，一所房屋，讓你去自耕自食，每年年終只消獻納豬一頭，雞酒一罐，但平時勞役，戰時出陣，也都要唯命是聽的。管家娃子也能俘擄漢人，馴服之以爲自己的奴隸，這種奴隸叫作『二灘娃子』。灘是等級的意思。管家娃子爲頭灘，普通娃子爲二灘，娃子的娃子爲三灘。

我們根據這個原始的奴隸社會，很可以了解我們殷周的社會機構。所謂「百僚庶尹，惟亞惟服，宗工，越百姓里居」的內服，其實一多半也就是所謂「管家娃子」。還有所謂「侯甸男衛邦伯」的『外服』，那是些會民族的分家。那些各個的分家，殖民部落，自然又是一些由奴隸的等級所累積起來的金字塔了。——這就是我們中國古時候的所謂「封建」。近年有些新史學家依然爲這種原始字而所蒙蔽，他們說「西周是大封建社會」，或『初期封建社會』，因而也很在努力，想從新的觀點來證成這種說法，在我看來，不免是徒勞的。

新史學家們對於史料的徵引，首先便沒有經過嚴密的批判。易經仍被視爲殷末周初的古書，書經甚至引用到梅賾的僞古文，詩經則一本毛傳。對於舊文獻的批判根本沒有做夠，不僅『古史辨』派的階段沒有充分達到，甚至有時比康有爲閻百詩都要落後，這樣怎麼能夠揚棄舊史學呢？實在是應該成爲問題的。有好些朋友又愛馳騁幻想，對於神話傳說之被信史化了的也往往無批判地視爲信史。對於甲骨文的引用和解釋也太隨便。甲骨文字的研究是方興未艾的一種學問，前人的成說每每不久便被推翻，我們如不去全面追蹤或過於輕信，便每每以不狂爲狂，以狂爲不狂。例如愛被新史學家們徵引的『弁奴』說，早就被揚棄了。『弁』是婉字，『奴』是嘉字。又例如同樣愛被徵引的

「歸矛」說，也早就被揚棄了，「歸」爲婦字，「矛」是包字。（註）然而新史學家們至今都還在引用來著書立說。「帚妊」是人名，而說爲子妊之妊。「臣在門」的門字是地名，而認爲奴隸用於角鬥。其它錯誤，不遑枚舉。關於金文，「殷文存」仍全被視爲殷文。周代的彝器則攏統活脫地被使用着，不肯從分別時代上着眼。這些作風，不能不說是在基本上就頗成問題的。

（註）可參考拙著「古器物銘刻彙考續篇」中「骨臼刻辭之一考核」一文。

但是，這些問題我們姑且拋開，且就新史學家們認周代爲封建社會的主要根據，重新作一番檢討吧。

首先他們是否認井田制的，但信手又把孟子所理想化了的井田式認爲莊園制的雛型。這是不着邊際的循環論證。由我上文的敍述自可表明，無庸再說了。

其次他們認爲土地已經分割，即是土地已經私有，也就是莊園地主已經存在。土地已經分割是事實，但只是土地的享有，而非土地的私有。內服的百僚「田里不粥」，外服的諸侯只是殖民地代辦，有罪則「有削地」（王制「諸侯，其有削地者歸之閒田」），有廢國（如「降霍叔于庶人」）。削地廢國之權直到春秋初年的周室都還保存，如隱公十一年「王取田於鄭，而與鄭人蘇忿生之田」之類，即其證。故所以詩人說「普天之下，莫非王土」。

又其次認爲耕者都是農奴，是自由民。這由於沒有把古代民字的本義認識清楚。殷周兩代從事生產者謂之民，謂之衆，謂之庶人，其地位比臣僕童妾等家內奴隸還要低。我引了不少的證據，也反覆議論過多少次，然而總得不到一致的見解，而又無正面的反駁，不知道這問題的癥結究竟是在那裏。我想，主要的原因或許是由於農業奴隸與封建制下的「農奴」性質相近而生出了混同吧。農業

生產奴隸和手工業的生產奴隸或商業奴隸，性質不盡同。這在典型的奴隸制時期的希臘已經是表明着的。注重手工業和商業的雅典，奴隸是無身體自由的，而注重農業的斯巴達，他的農耕者黑勞士（Helos）便有充分的身體自由。這是因爲農業的土地便發揮着更大的繫紼兇鉗的作用，耕者不能離開土地，離開了便有更深沉的苦痛。這層土地的束縛作用，連那麽原始的倮羅人都是無意識的利用着的了。中國是大農業國，故殷周兩代的農耕奴隸，能顯得那麽自由。

愛被新史學家們所引用的尙書裏面的幾句話；『爾乃尙有爾土』，『今爾惟時宅爾宅，繼爾居』（以上「多士」），『今爾尙宅爾宅，畋爾田』（「多方」），以爲都足以證明殷滅亡後的那些頑民都成了「農奴」——自由民，有自己的土田房屋。其實所謂『有爾土』是享有爾土，不是私有爾土。所謂『宅爾宅，繼爾居』，或『畋爾田』，是宅爾所宅之宅，繼爾所居之居，畋爾所畋之田。我們如把享有誤爲私有，那是會差之毫釐而謬以千里的。

土地既可作爲酬勞臣工的俸祿代替，更重要的生產工具——奴隸，當然也可以作爲酬勞品。故魯公伯禽受封時有『殷民六族』，衞侯康叔受封時有『殷民七族』，唐侯叔虞受封時有『懷姓九宗』。而西周金文中由我所發現的臣民與土田同錫之例，更屢見不鮮。說者也每每認爲這些都是『農奴』，『就是因爲他們大半連同土地而被賞賜』（註七）。其實土地的束縛性很大，即到資本制下農民和土地都還不容易分開，但它們是可以分開的，分合是可能全憑個人意志。封建制下也可以分開的，分合是可能半憑個人意志。到了絕對分不開，全無個人選擇的自由，不正好證明是奴隸嗎？在這兒十八世紀絕對專制王權下的俄國暴政，把農奴成千或萬的連同土地一道給人，那種變例是不能拿來做證明的。因爲農奴在歷史的反常期中屢屢被橫暴的領主或征服者逆化而爲奴隸，在中

國秦漢以後的歷史上也正不乏其例。就在目前的世界大戰中希特勒不正把無數資本主義的乃至社會主義的國家的人民化為奴隸嗎？我們能引據目前的資料證明西周已經是資本制度麼？

要之孟子式的井田制不能認爲莊園。土田雖見分割並非私有，即使羅馬社會裏也有這樣的現象，不能認爲封建制的特徵。農業奴隸本有較廣泛的身體自由，其與土田同被分錫正表示其自由實有條件，決不能認爲「農奴」。耕者深受土地束縛，隨着土地而轉徙，頗類於土地上的樹木。然此亦非被分錫者所私有，而實爲其所享有，故詩人又說：「率土之濱，莫非王臣」。

歷史是整個的，個別的社會關係也要看整個的社會關係來決定。西周還是青銅器時代，但青銅器和其它器具的工人都還是奴隸（說明詳下），而農耕者已經是半自由民或自由民，那是怎麼也說不通的事。

（五）申述人民身份的演變

爲了大家省得繙書去逐步找尋起見，我不妨再把我所見到的人民身份的變遷，更綜合地敍述一遍吧。

人民本是生產奴隸，這是我在古代社會中所發現的一個重要的事項，但其實這已經是一種進步，人民在達到這個歷史階段之前是連做奴隸的身份都沒有的。

我們知道人類的原始時代是純粹的家族集團或宗族，那時是無所謂奴隸的。一族人就如一家人，雖有族長或家長，並無所謂主奴之分。奴隸是來自異族。起初征服了或戰勝了異族，俘獲的人

是要盡遭屠殺的，每每把這種人來作爲犧牲以祭本族的祖宗神祇。就是在卜辭裏面以人爲犧牲的紀錄正多到舉不勝舉。用人牲之例多言「伐」（註八），伐若干人即是殺若干人，有一次伐至二千六百五十六人的。又屢言「芍」，芍若干人即是宰若干人，磔若干人。可見殷人的原始性依然相當強，對於人夫並不怎樣愛惜。但人是有使用價値的，起初擇其辯點柔順者以備驅遣，那便是臣，便是妾，即所謂家內奴隸。繼進即其頑強不聽命者亦強迫之以事生產，那便是衆，便是民。最有趣味是民與臣兩個字，在古時候本都是眼目的象形文。臣是竪目，民是横目而帶刺。古人以目爲人體的極重要的表象，每以一目代表全頭部，甚至全身。竪目表示俯首聽命，人一埋着頭，從側面看去眼目是竪立的。横目則是抗命平視，故古稱「横目之民」。横目而帶刺，蓋盲其一目以爲奴徵，故古訓云「民者盲也」。這可見古人對待奴隸的暴虐。古人於奴，髡首黥額刖足去勢乃家常茶飯，盲其一目固無所惜，特一目被盲不便生產，後世不用此法而已。盲雙目以爲音樂奴隸之事則仍未絕滅。

卜辭中無民字，亦無從民之字，但這只是沒有機會用到而已，並不是殷代無民。也就如金字亦不見於卜辭，我們也不能說殷代還沒有銅。盤庚、高宗肜日、微子那幾篇商書都已經有了民字，而尤其高宗肜日的「王司敬民，罔非天胤」那句祖己所說的話，簡直是思想上的一大進步，把人民都平等的看成爲天的兒子了。但這無疑是經過後代儒家所潤色的。

周初的幾篇周書都有民字。在彝器方面，成王時代的班𣪘敍毛伯伐東國，三年告厥成功，有「惟民亡拙哉，彝昧天命，故亡」的話，當然指斥的是殷之頑民。康王二十三年的大盂鼎，言「在武王嗣文作邦，闢厥慝，匍有四方，畯正厥民」，又言「粤我其遹省先王，受民受疆土」。這些都和周書的觀念很接近，表示民與土地是天所授予於王室的財產，所謂「皇天付中國民越（與）厥疆

士于先王」（梓材），這些都很明顯的是殷代傳下來的觀念。「有人此有土，有土此有財，有財此有用」，疆土和人民本來是分不開的。

民在周初又稱爲人鬲。大盂鼎紀康王錫盂的物品說道：『錫汝鬯一卣、冕衣芾舄車馬，錫乃祖南公旂用狩。錫汝邦司四伯，人鬲自馭至于庶人六百又五十又九夫，錫汝夷司王臣十又三伯，人鬲千又五十夫。亟××自厥土』。所謂『邦司』就是管家娃子，所謂『夷司王臣』也就是專管夷僕的王家娃子，這兩項是分開來紀載的，同一人鬲也是分開來紀載着。據此，我們可以推想到「邦司」所管的人鬲是舊有的奴隸，「夷司王臣」所管的人鬲一定是征服殷室後新歸附的夷人。特別值得注意的是這人鬲的內函：前項的六百五十九人中分明是包含着「自馭至于庶人」的，庶人在人鬲中居於最下位，這也就和「人有十等」之外而『馬有圉，牛有牧』未能入等的是同樣（註）。馭當即十等人中的輿，可見人鬲連下等的家內奴隸都是包含着的 這項把庶人的身分表示得絕好的材料，它的價值決不亞於爪哇島上發現了一個原始人的牙齒，而學者們偏不重視它，不在這些地方馳騁一下想像，倒是有點不可思議的事。

（註）左傳「人有十等。王臣公，公臣大夫，大夫臣士，士臣皁，皁臣輿，輿臣隸，隸臣僚，僚臣僕，僕臣臺。馬有圉，牛有牧」。（昭公七年）

人鬲又省稱爲鬲。成王時的作册夨令簋言「作册夨令尊宜（進肴）于王姜，姜賞令貝十朋，臣十家，鬲百人」。這也是臣與鬲爲對，臣以家言，可見是有家有室的管家娃子，鬲以人言，可見還是單身漢的普通娃子。這鬲也就是逸周書世俘篇「馘磿億有七萬七千七百七十又九人」的磿，兩字的讀音是相同的。在我看來它的起源，恐怕也就是黎民的黎。

臣民本是王家所授予，和「田土不粥」一樣，也不宜私相授受，或有所損失，故周初的人時常諄諄告誡，要「懷保小民」。但年代經久了，享有逐漸化爲私有，而人臣番昌之家又能自備二灘娃子，於是臣下之間也同樣把自己的娃子或土地分予人了。這種情形由金文看來，是周穆王以後才頻繁起來了的。

人民不僅可以授與，而且可以買賣。周禮地官質人「掌成市之貨賄人民牛馬兵器珍異」，秋官朝士「凡得獲貨財人民六畜者委于朝，告于士」，人民與牛馬六畜同科，可以在市上交易。這在有名的曶鼎裏找到例證，並且找到了在孝王時的人口販賣的價格。曶鼎銘第二段言曶先生向一位奴隸主限先生講好了「用匹馬束絲」買五名奴隸，連馬匹絲束都成交了，但限先生變卦，不肯賣，只得又改用一種金屬一百寽。但限先生又變了卦。因此便結成訟事，結果限先生輸了。據這段彝銘我們可以知道，不僅是在孝王時的貿易還在行着實物交易與准貨幣交易的兩種形式，而且人也可成爲交易的貨物。五個人的價格僅抵一匹馬和一束絲，而用貨幣交易時一個人也僅抵二十五寽。一寽等於十一銖又二十五分之十三，用漢代的五銖錢換算時，一個人值不上五十文制錢（當今五個銅板）。這人的價格是多麼的賤呀！

曶鼎銘的第三段，前面曾經徵引過，匡季願出田七田，衆一夫，臣五人去賠償刼稻而不願出三十秭禾的罰款。這也足見七個田和六個人的價值比三十秭禾還要低。一秭是半秅（見「說文」），一秅是四百秉（見儀禮聘禮），一秉是一把（鄭玄說）。一把禾可取米一合，六千把僅合六石。五個人和七個田還抵不上六石米，這人價和地價不是便宜得可以驚人嗎？

但奴隸的價格並不是長久都是這樣賤的，入後漸漸地貴了起來。我們在這兒可以引兩件有名的

故事來足成這段奴隸漲價的歷史。

第一件是春秋末年齊國的宰相晏嬰贖越石父的故事。越石父為人奴，晏子出而遇之於途，奇其貌，解左驂贖之（見史記晏嬰傳及晏子春秋）。這明明表現着，一名奴隸已經值得一匹上好的馬了。比起孝王時的價錢是漲了五倍以上。

第二件是戰國梁襄王時候的事，衞嗣君有胥靡逃亡了，到梁國去替襄王后治病。衞君知道了，先請用五十金贖回，往返五次梁王都不肯。後來便決計以一個都邑名叫『左氏』的去更換他（見韓非內儲說上）。這些不用說都是特別的情形，不能認為當時一般的奴隸市價。用都邑自不用說，就是用五十金也未免太貴了。因為一金的重量有二十兩與十六兩的兩種說法，五十金則為一千兩或八百兩 儘管用的是銅，都覺得貴得太利害了一點。但無論怎樣，從這個例子裏面，總可以反映出戰國時代的奴價是比春秋時代更加增高了的。

奴隸為什麼會這樣漲價呢？這是社會變革的一個契機，且留待下面慢慢地解釋吧。

（六） 井田制是怎樣破壞了的？

井田除王室或公室自奉而外，其餘是公卿大夫士等的俸田，但這一律都為公家所有，也就是一律都應該稱為公田的。

井田制的開始破壞應該是由於私田的產生。俸田不得稱為私田，即使奪取同僚的俸田，或甚至篡有公家的官田（這樣的事在左傳裏面很多），只是所有權易主而已，在僅有的田積裏面，也並沒

有產業的發展，因而也就不能揚棄一種社會制度。奪取別國的田地可能促進一部分的產業的增加，但這只能說明得一種後果，而未能說明其本身的前因。因爲兼併侵略是由生產發展派生出來的，是什麼因素使生產發展」，並沒有得到說明。近時的新史學家們在說明古代社會的變革上差不多翻來覆去地只是強調這兼併侵略的事項，他們的見解，事實上絲毫也沒有脫掉舊史學的窠臼。

井田制的破壞是由於私田的產生，而私田的產生則是由於奴隸的剩餘勞動之盡量榨取。這項勞動便是在井田制的母胎中破壞了井田制的原動力！這層我們是要特別強調的。

公卿大夫士這些上層的管家娃子所領得的采邑或俸田雖然有限度，但他們對於所獲得的三灘娃子的勞動榨取，差不多是無限度的。可是中國又是溫帶裏面的大陸國 ，除平衍地區的井田官地之外，有無量的山林陂池可供開拓。那些小奴隸主們是絕對不會放鬆這些利源的，就這樣驅使所有的奴隸以開拓這些羨餘，所謂『篳路藍縷，以處草莽，以啓山林』，所謂『庸次比耦，以艾殺此地，斬之蓬蒿藜藋』，這些當然是不犯禁的事體，而且勤勞有加倒常是受國家獎勵的。這樣所開闢出來的東西便成爲自己所私有的東西，鬻賣抵償，純是自己的自由；既非受自公家，當然也就毫無納稅的義務。領主們這樣純粹享有着奴隸生產的剩餘價值，在時間的經過當中便逐漸富庶起來，所有的私田更多，三灘娃子也更多了。這也就是他們能夠更進一步去推行兼併侵略的資本了。

私田的墾殖是在國家大法的範圍之外的，當然不必遵守你那種四方四正的古板辦法，而且也不能遵守。山林陂隰，那是無法拓出井字來的。這就是所謂『暴君汚吏必漫其經界』，也就是所謂『闢草萊，拓土地』了。這種因任地勢的自然田疇，我們在金文裏面可以找出它的詳細的刻畫 那便是有名的散氏盤了。那盤銘一開首就說『用矢撲散邑，乃即散用田』，便是因爲矢國在前去撲散了

散國的城邑，結果——大概是打敗了——便用田去向散國賠償。田是兩個，一個是井邑田。銘中把這兩田的疆界敍述得很清楚。接着敍出參加驗界的雙方的官吏。接着是兩處田官的先後發誓，自言沒有隱瞞，也不會變卦，如有則受重罰。就這樣還畫成了地圖，由矢王送給散氏。

頂值得注意的是兩個田的疆界，那兒涉水涉湖，登山下山，一封二封地表示界標，或者利用天然林木，或者利用人行道路，地域究竟有好寬，不得而知，但那田形毫不平坦，也決不規整，是毫無疑問的。從前我就不止一次地徵引過這項銘文來否定井田制，以爲毫無井田的痕跡。其實我的思慮是太不周到了。它這本來就不是井田，而是矢族的私田，正因此所以矢王才能夠自由處理 故附這項重要的資料並不足引據以否定井田，倒適足引據以證明井田之漸被否定。

散氏盤毫無疑問是厲王時代的東西，足證厲王時各族所有的私田是已經不少了。在同一時代裏面有兩個鬲攸從的器皿（這個人的名字見於散氏盤，故毫無疑問是同時），一個是鬲從盨，另一個是鬲攸從鼎，兩個都說的是田邑的事情，前者是敍說有章氏用八邑去向鬲從換田，又有良氏也用五邑換田，結果都順當成交。後者是敍鬲攸從分田地給攸衛牧，而攸衛牧沒有報酬，遂成訟事，結果是使攸衛牧發誓：「我弗具付鬲從其且（租），射（謝）分田邑，則殊（誅）」，於是乎訟事便了結。這倒足以證明厲王時地主形態的人的確是存在了。但一隻燕子，還不能算是春天；我們看見了胎兒也還不好就認爲是個嬰。地主關係要經過法定而成爲制度，是還需要好幾百年的

然而井田制的危機是出現了，建立在這個基礎上的社會關係也就開始動搖 又加以厲王是一位暴君，所以成其爲暴者是因爲保守舊的勢力以壓制新的勢力，所以結果他會被新起的地主階層打下

面要說到的工商階層，把他從京城裏趕跑，一時曾出現過一次早產的、結果是夭折了的地主政權，便是十三年間的「共和行政」。——共和是共伯名和；這由古本竹書紀年、莊子、呂氏春秋等書表示得很明白，但被史記誤爲周召二公共和而治。近時的新史學家也還有根據史記爲說的，我要請這樣的朋友讀讀朱右曾王國維的關於「竹書紀年」的研究。

這早期政權雖然失敗了，但等宣王即位時已開始「不藉千畝」，這正表明井田制下的儀式已經形式化而不被遵守了。又開始「料民於太原」，也是想把渙散了的奴隸統制來從新編配，藉以維持其反動政權。對於新興地主們的銳鋒是使他們由內部轉向外部，北伐玁狁，南征淮徐，以滿足他們開疆拓土的慾望。就這樣又把內在的危機一時延引下去了。這便是舊式史家所說的「宣王中興」。

有兩個召伯虎簋，那是千眞萬確的宣王時候的器皿。其中有一個是宣王的后妃責備召伯虎的，那裏面重要的一句話是：『余考止公僕庸土田，多債，必伯氏縱許』，是說父家田賦多積欠，是召伯虎沒有幫忙。看情形是召伯虎在對於新興的兼併勢力加以削弱，至少被疑爲是。

又有一個兮甲盤，也是宣王時器皿。那是宣王五年，兮甲從王剛好伐了玁狁之後，又奉命去徵收四方的積欠一直南到淮夷。王的命辭這樣說道：

『淮夷舊我帛賄人（猶言朝貢之臣），毋敢不出其帛其積。其進人，其貯，毋敢不即次，即市。敢不用命，則即刑撲伐。

「其惟我諸侯百姓，厥貯，毋敢不即市。毋敢或入蠻究貯，則亦刑。」

說得有聲有色，甚爲嚴烈。在這兒正表示着把內亂轉化爲對外侵略的機徵。諸侯百姓等所謂內外臣工都已經不來命令，而卻遠遠去和淮夷算賬，要叫他服力役之征（「進人」），要叫他獻納賦貢

「貯」）。結果是引起了徐淮的戰爭，大雅裏面有好幾篇歌功頌德的詩，寫得十分堂皇，把勝利也形容得十分澈底。「于疆于理，至于南海」（江漢），「四方既平，徐方來庭」（常武），儼然像淮徐都被征服，一直打到了南太平洋，而文武盛世又重現了的一樣。然而徐楚在春秋時正大稱其王（註），而外強中乾的周室卻不久便爲犬戎所掃蕩了。一切對於統治帝王所呈獻的功德頌本是騙人的東西，我們是不好輕信的。

（註）彝器中有「徐王義楚」之器，以前淸光緒十四年（一八八八）出土於江西高安。此卽左傳昭公六年「徐儀楚聘于楚」的儀楚，古義儀爲一字。是爲徐在春秋稱王之證。楚國的例證可無須引了。

周室就這樣倒霉了下去，便形成爲「禮樂征伐自諸侯出」的時代（春秋前半）。但那些老牌諸侯也並沒有輝煌得多久，又挨一連二地沿走着周室的途徑而趨向末路。姑且把魯國來舉例吧。這是西周諸侯中坐第一把交椅的。雖然他在春秋初年也曾經紅過一時，如桓公十三年「春二月，公會紀侯鄭伯。己巳，及齊侯宋公衛侯燕人戰，齊師宋師衛師燕師敗績」（春秋），僅和紀鄭兩小國聯盟便打退了四個大國的聯軍，不是頗有點霸主的風度嗎？然而在春秋末年卻已經讓孔子發出了「祿之去公室五世矣，政逮大夫四世矣，三桓之子孫微矣」的浩嘆了。這「五世」大概是從宣公起算（註九），「四世」是從成公起算的吧，約略當春秋的一半。在春秋二百四十二年當中，魯國的產業情形雖然書闕有間，但就在宣公十五年卻留下了一項在社會史上極其重要的紀錄，便是上面舉出過的「初稅畝」這三個字。雖然只是這樣的三個字，但它們確是新舊兩個時代的分水嶺，以前的春秋三傳也同樣重視了這三個字。這的確是井田制的死刑宣佈，繼起的莊園制的湯餅會。

我們爲什麼要重視這三個字？因爲在這時才正式的承認了土地的私有。自殷周以來的土田都是

國有的或王有的公田，雖然在西周末造已經有私田出現，但和國家的經濟機構毫無關係，也可以說是未經合法承認的私有。因為初出現時不能影響大局，公家一直默認了它。然而時間一經久了，私田的畝積便超過公田，私門富庶了，公家便式微了下來。因而『禮樂征伐』便逐漸『自大夫出』，更達到『陪臣執國命』的地步。公室為挽救自己的式微，便被逼得把傳統的公田制打破，而公開承認私有，對於私田一律課稅。這樣便是社會制度的改革。

私肥於公，因而泯却公私而一律取稅，這在初是有利於公家而不利於私家的。公家可以多得些稅收，而私家則不能再偷稅了。因此這一稅畝制度在初必會遭遇過反對，果然在三十二年後的襄公十一年，三家來一次總反攻，『三分公室而各有其一，季氏盡征之，叔孫氏臣其子弟，孟氏取其半焉』（昭五年），季孫氏採用征稅的新制度，叔孫氏沿用奴隸制，孟孫氏則新舊參半。再隔二十五年，又『四分公室，季氏擇二，二子各一，皆盡征之，而貢於公』（昭五年），行新制度的季孫掌握了霸權，就這樣三家都採取征稅制，而把魯公室瓜分了。但魯公室依然存在，它是靠着三家的貢稅而維持着的。這『貢』在哀公時已是十分取二，但僅限於三家所分的公田，其三家的私田不在獻貢的範圍之內。這一部制度變革的經過，由論語上左列一段頗難索解的故事，可以得到補充。

『哀公問於有若曰：年饑用不足，如之何？有若對曰：盍徹乎？（十分取一為徹。）

曰：二吾猶不足，如之何其徹也？

對曰：百姓足，君孰與不足？百姓不足，君孰與足？』

這段文字驟看起來是有點滑稽的，一向的註家把它當作仁政在講，那是只有更增加滑稽的程度。哀公已經增加了田稅，十分取二了，還感國用不夠，而有若却教他『何不十分取一』。這位有若先生

豈不是一位十足的書獃子嗎？然而我想，有若不會有這樣的獃——這樣的獃得不成話！但假如我們明瞭了當時的情形，那這段滑稽文字便並不那麼滑稽了。哀公所說的『二吾猶不足』是由魯國舊有的公田十分取二，而有若的『徹』是叫他撤去公私之分，不管你公田私田，而一律的十分取一。這樣從多量的田積中雖然取得少些，實在比你從少量的田積中取得多些的，還有更多的收穫。故所以說『百姓足，君孰與不足？』——百姓在這兒是指三家等的貴族的。貴族們都有十足的私田，你公家從多中撈末，為什麼會不足呢？這樣十分富有社會史料價值的一段故事，可惜一向竟被人忽略而且完全誤解了。我們現在得到了正確的解釋，便可以知道魯國的公田制，也就是井田制，是在春秋末年才廢除了的。

這樣的變革在當時的中國並不是平衡地發展起來的，大多數的國家都比魯國遲，而有的國家來不及蛻變便被人吞併了，但在戰國年代所有存在着的國族都先先後後起着變革，一直變到秦始皇併吞六國，乃至陳吳劉項的奴隸大暴動的成功為止，才達到了它的最後的終結。

（七）工商是怎樣分化出來的？

原始工藝大抵都是農人的副業，例如織布抽絲，織屨編笠，製造簡單的匏土革木之器，甚至修造古時的簡單的宮室祉廟，這些都用不着怎樣高超的技術，無須乎有人來專司其事的。但社會進展了，工藝品的需要提高了，特別是領主貴族們已經領略了安逸享受的滋味，不能再滿足於農人們在農忙之暇所造作出來的那種土氣十足的東西了。於是工藝就來了一個初步的分化，那便是有高級品

（雅）與低級品（士）的兩種東西。高級品不再是讓農人們偸閑來幹得了的，於是便不得不有專門職司的人。故爾殷周兩代都有『百工』，就是職司各種工藝的百官。就在春秋時代，管仲也說『處工就官府』（齊語），而晉文公時的晉國也是『工賈食官』（晉語）。考工記前面說過是春秋時齊國的官書，他們的『攻木之工七，攻金之工六，攻皮之工五，刮摩之工五，搏埴之工二』，三十工也都是官。那日所管的工事差不多全部都是上等的東西，只有一項『段氏爲鎛器』是和農業生產有關的，而職文獨於缺了。

官也要來做工的嗎？有人如肯這樣發問，問題便容易得到答案。其實那不是官自己動手，而是把工藝分成若干部門，設些官來專門掌管這些部門的無數羣工藝奴隸而已。管理工奴的有工官，也就和管理耕奴的有農官一樣。管理耕奴的農官，在卜辭裏似乎稱爲『耤臣』，其在周代則稱爲『田畯』或『保介』。農業生產儘管龐大，但生產方式只有那麼一套，故爾管理奴隸的官職比較少（人數卻不必少），而工藝部門的生產花樣多，故爾管理工奴的官職要比較多。就從工藝這一分野，我們也儘足以證明，殷周同是奴隸社會。這些並不是我在馳騁幻想，請記起魯成公二年，楚國侵魯，魯國『賂之以執斲、執鍼、織紝皆百人』（左傳）以求和的故事吧。那不足以證明就在春秋中葉以後，魯國的木工繡工織工縫工都還是沒有人身自由的奴隸嗎？

考工記的工官，單就那六種『攻金之工』來說，那所攻的金大抵都是青銅。青銅是銅與錫的合金，各種器具所用的青銅，在它們的合金成分上各有不同，記中都是詳細地記載着的。

『金有六齊（劑）。六分其金而錫居一，謂之鐘鼎之齊。五分其金而錫居一，謂之斧斤之齊。四分其金而錫居一，謂之戈戟之齊。參分其金而錫居一，謂之大刃之齊。五分其金而錫居

二、謂之削殺矢之齊；金錫參半，謂之鑒燧之齊。」只有鑄器之劑沒有提到，鑄器在春秋時是已經有了用鐵的徵據的。青銅的冶鑄都有工官職管，因而我們可以知道，殷周兩代傳世的青銅器都是出於工藝奴隸之手，而青銅器也就恰好是殷周社會所遺留下來的時代銅像了。在這兒我們看不出殷周之間有怎麼劃時代的區別，不僅沒有，就像青銅合金一樣泯合着，銅與錫分不開來。

中國的青銅器時代起源於什麼時候，現在還不知道。但我們所知道的是殷末和西周前半已經達到了青銅冶鑄的最高峯。體質、形式、花紋、銘辭、字體，一切都非常莊重，絲毫也不苟且。這一時期的古器，向來是爲骨董家們所特別珍重的。除掉直接由殷虛發掘，或由銘文本身表露着是殷是周，我們因而可分別爲殷器或周器之外，無銘或僅一二個圖形文字，以及有『以日爲名』的一二個簡單的名號，如祖甲父乙，妣丙母丁，兄壬婦癸之類的，我們是無法分別殷周的。舊時以『以日爲名』爲殷習，凡有那種名號之器統稱爲殷彝，現在我們已經知道『以日爲名』之習就在西周中葉都還保留着，那個根據是完全不能成爲標準了。

西周初年的一切差不多都是沿襲着殷制，尤以這青銅器爲最顯著。最好請從花紋上去看時代吧，所謂夔龍、夔鳳、饕餮、雷紋、全部都沿用着殷代的圖案，原始的圖騰氣味是十分濃重的。但到恭王懿王以後就漸漸改變了。體質、形式、花紋、銘辭、字體，一切都變得很潦草。以花紋而言前期那些圖案漸漸消滅，或變而爲異常簡單的粗枝大葉的幾條曲綫，如夔龍變成爲橫寫的S字形之類，非是細心的人，追跡着全時代的進展，是找不出它們之間的聯繫的。銘辭字體都非常草率，甚至有不少奪掉字句的例子。這類廢的氣韻一直傳到春秋中葉，又才來了次一期的變化。這一次的變

化可以說是「中興」，然而與殷末周初還是判然不同的。在中興期裏面，一切都變得精巧玲瓏了。體質輕便，形式新鮮，花紋工細，銘辭多韻文，字體用花文，草率的陋習完全革掉，而原始的風味也完全揚棄了。特別是在花紋裏面，有現實的動物形象出現，工細之極已經開始使用印板。字體有意求工固不用說，而且有所謂「鳥篆」出現，一字的筆畫盡可能使之鳥形化，或把鳥形附加上去，純粹是裝飾的意味。這一期也可以稱爲藝術期，自春秋中葉至於戰國末年。但自戰國末年以後隨着青銅器時代的下臺，這些藝術的努力便從青銅器上面移往別的器用上去了。

以上是青銅器的演變。這樣的波動，我們從社會史上怎麼來加以說明呢？這很簡單，和農業的發展是一致的。便是在殷末周初是奴隸生產的最高度發展的時期。恭懿以後毛病漸漸生出來了，就和有農田和耕奴的人盡力搾取耕奴的剩餘勞動以成爲地主一樣，管工奴的人也盡力搾取工奴的剩餘勞動以成爲工頭了。怎樣搾取法呢？便是對於公家的器皿盡力草率，敷衍塞責，而把勞力挪用到低級品的生產上，以換取新興地主或耕奴們的米穀錢財。這樣也就促進了商行爲。所謂『如賈三倍，君子是識』，所說的就是這個事體。因爲交易主要發生於農工之間，而農官工官都是所說的「君子」。就這樣百工們也領略到做生意比做工官還要有利，他們也就漸漸脫離官籍，而新成爲一種工商階層，故爾他們的姓氏多半是沿用着他們的職名。這分化和地主的產生過程相同，而時期也先後一致。在初這些私人生產也和私田一樣，國家是不課稅的，所謂『市廛不稅，關譏不征』。然而涓涓之水，後來成了江河，和私田不能不取賦一樣，關市也就不能不征稅了。這一轉變，在周室大約是在厲王的時代，所謂厲王『學專利』（國語），案其實也就是想把那些私人生產的所得收歸國有，而結果是遭了大反對，被逼着出了京城。宣王承繼着他，把政策緩和了一點，所謂『不藉千

畝，所謂「諸侯百姓，厥貯毋敢不卽市」，是表明着私田有稅，關市有征，然而不是全盤奪取的。

新興的地主階層和工商階層，在初起時，在本質上並沒有什麼差異。地主依然靠奴隸的剝削，工商也一樣靠奴隸的剝削。金文裏面有把邑來和田交換的例子，邑中必帶有生產的工奴，田中也必帶有生產的耕奴，不然那是不成意義的。還有把邑來做賞賜品的，也不能認爲只有房屋沒有人。易訟卦九二「不克訟，歸而逋其邑人三百戶」，這些逃亡了的「邑人」，豈不同樣是奴隸嗎？這樣無限制的剩餘勞動的剝削使同樣地使商人的勢力後來逐漸膨大了，拿鄭國的情形來說，在東周初年鄭國的建國差不多就是純全靠執政者（新興地主）和商人的同盟而成立的。子產有一段建國的追憶，這樣說道：

「昔我先君桓公，與商人皆出自周，庸次比耦以艾殺此地，斬之蓬蒿藜藋（當時的河南還是這樣的情形，請注意），而共處之。世有盟誓以相信也，曰：『爾無我叛，我無強賈，毋或匄奪。爾有利市寶賄，我勿與知』。恃此質誓，故能相保，以至於今」。（左傳昭十六年）

地主和商人都是遭了亡國的慘禍，由宗周逃走出來的，走到新開的土地，組織了這麼一種新式的聯合政權，而這政權的聯繫看來也是很疏鬆的，商人毫無納稅義務，竟儼然敵國。這種商人如沒有控制着多量的奴隸以從事生產或流通，那是怎麼也不能想像的事。

說到鄭國的商人使我們必然聯想到的是弦高犒師的故事。魯僖公三十三年春，秦國的兵走過周的北門，到了滑地，打算偸襲鄭國。適逢其會，鄭國的商人弦高要到周去做生意，便在路上碰着，弦高便把十二條牛拖着四車皮革以犒勞秦師，矯稱奉鄭國的君命，以表示鄭國有備。一方面又派

人兼程吧!鄭國報信。結果秦兵也就不敢侵鄭,把滑滅了之後各自回去了。

這弦高的氣派不也儼然像一個王者嗎?這假如不是驅策着一大羣奴隸而且有干戈兵甲的保衛以組成一個大商隊行進,那也是不能令人想像的事。

鄭國是由西周蛻變出來的,它的情形比其它各國要早些的,而實際上不過如此。其它國度,如有名的貨殖大家白圭,是戰國初年魏文侯時代的人,他所有的大本領之一,是『能與用事童僕同苦樂』(史記貨殖列傳)。可見他用來經商的管事,都還是家奴。直到戰國末年的呂不韋,以一個國際商人的資格,一躍而登上秦國的政治舞台,他所有的家僮是萬餘人,比起弦高的氣派來,不用說是更加煊赫了。漢時也還有家僮存在。如西蜀的卓氏程鄭是有名的例子,但那只是奴隸制的殘餘,不能認爲生產的本流了。

準上我們可以知道,青銅器的製作至春秋中葉之所以突然中興的關係,是因爲新分化的工商業發達了的結果。特別顯著的是花紋、器制、銘辭、字體、差不多無分南北,都有一致的傾向。十幾年前在山西歸化城北一百里左右的李峪村,曾經出現過一大批銅器,精巧異常,由法國的商人王尼克(L. Wanieck)運往了歐洲,一時漫無根據地稱之爲『秦式』。但到後來,在洛陽韓墓,在壽春楚墓,以及淮河流域一帶,和最近在長沙出土的器物,都和歸化器羣的花紋形式相差不遠。因此才得以斷定,那並不是什麼『秦式』,而是春秋中葉以還普遍於南北的一種新型。——這樣的普遍性的說明,自然也只好求之於工商業的普遍發展了。

但這一發展是在西周以後,而不是在西周時代,我們是須得把它認識清楚的。

西周的商行爲並不是沒有,但不能說是已經發展。前面已經提到過,孝王時的奴隸買賣還在實

物交易與准貨幣交易的狀態。厲王時的田邑交易，也是實物交易的一例。還有一個格伯簋，大約是上下年代的東西，那銘文載着有「格伯受（沽）良馬乘於倗生，厥貯（價）卅田則析」，以三十田去換四匹馬（四馬爲乘），也依然是實物交易。

在西周，貨幣制度並未發達。周人曾經沿襲殷人的習慣，使用過貝子與銅塊，終西周之世似乎都是這樣的情形。金文中有一個字，爲西周後半葉所常見的，便是毛公鼎（宣王時器）的「取賈卅寽」的取下一字。這個字在別的器皿裏面或從雙人旁（如舀鼎，載簋），或從走之（如揚簋，番生簋，趞鼎）。還大約就是貨字吧，依六書來說，是從貝，垂聲。從彳或從辵的是表示通行之意。但這種東西是以寽爲單位的，可見依然是生銅，如後世使用金錠銀錠那樣。這只能說是准貨幣，還未達到純粹貨幣的階段。就是貝子的使用也是這樣的，因爲它是兼備着裝飾品和價值媒介的雙重使命的。

純粹貨幣的使用，盛行於戰國年間。它的絕對年代還未十分考出，但至古也不能超過春秋中年。戰國時代的貨幣，形式是多種多樣的，概略言之，可以分爲四種。一種是秦式，圓形方孔，鑄有「半兩」二字，古泉家稱爲寰法。二種是晉式，錢鎛形（錢本是耕具，貨幣因之而名爲「錢」，原義反失），大小輕重不等，古泉家稱爲布，有方足布，尖足布等名。三種是齊式，刀形，出於齊地的有「齊邦法化」，「即墨法化」，化就是貨。出於燕地的有「明」字，古泉家稱爲明刀。這些都統被稱爲刀幣。四種是楚式，豆腐乾形，近年始出土，古泉家稱爲鍰。每於一小方中有「一兩」二字，一大方爲十六小方，即爲一斤。文獻中每見「金若干斤」之語，到現在才得到解釋。後來，這些形式都統一於寰法，秦國混一天下固然是政治的原因，事實上還是它本身便當，形成了優勝劣敗

的現象。九洲萬國的錢都通行着圓形。

貨幣的發展是相應的，商業的發展又依存於農工，以故貨幣的形式也多是取自農人工人的用具。這是很有趣味的一個現象。例如晉式的鏟形是取象於耕具，而楚式的豆腐乾形是取象於井田。又例如齊式的刀形是工人用具，而秦式的圜法也是環狀石斧的再轉化（環狀石斧一轉化而為璧，再轉化而為錢）。

在這兒我還要鄭重地糾正我自己的另一個錯誤，便是關於鐵器使用的時期。

中國的鐵器時代是秦以後才正式登上了歷史舞台，這是毫無疑問的，例如以鐵造兵器的史實是在漢代才普遍化了的。江淹的「銅劍讚序」說：『古者以銅為兵。春秋迄於戰國，戰國迄於秦時，攻爭紛亂，兵革互興，銅既弗克給，故以鐵足之。鑄銅甚難，求鐵甚易。故銅兵轉少，鐵兵轉多，二漢之世，既見其微』。這和考古上所見到的情形是一致的。存世古代兵器都是銅製，至遲的有如秦上郡戈和呂不韋戈，足證秦始皇初年都還在用銅兵。漢代的銅兵卻一件也不曾發現過。

但鐵兵的使用並不始於漢，在戰國末年已經在開始使用了。荀子議兵篇『楚人鐵鉇，慘如蜂蠆』，又秦昭王曾讚嘆『楚之鐵劍利而倡優拙』（史記范雎列傳），可見鐵兵的使用始於楚。在楚之外也還有別的國家在用鐵器的，如中山的力士吾邱鴆的『衣鐵甲，操鐵杖以戰』（呂氏春秋貴卒篇），魏國信陵君的食客朱亥『袖四十斤鐵椎，椎殺晉鄙』（史記信陵君傳），商鞅的鐵殳（韓非南面篇）韓國的鐵幕（韓策）鐵室（韓非外儲說上）等。大率冶鐵的技藝還未十分純熟，沒有製出像楚國那樣更有効的積極的兵器。

鐵兵使用的開始並不就是鐵的使用的開始，因為鐵要能鍊成鋼，然後才能鑄造成高級的兵器，

在鋼的使用之前應該還有一段長時期的毛鐵的使用的。孟子書中已言『以鐵耕』，可知當時耕具已在用鐵。這種使用可以上溯至春秋初年，有文獻可考的是在齊國。管子海王篇『今鐵官之數曰：一女必有一刀，……耕者必有一耒一耜一銚，……行服連軺輂者必有一斤一鋸一椎一鑿』。管子本來是戰國時代的書，但它所纂集的資料是齊國的史籍，可能上溯至管仲時代。又國語齊語也載有管仲的話：「美金以鑄劍戟，試諸狗馬；惡金以鑄鉏夷斤斸，試諸壤土」，美金自然是青銅，惡金可能就是毛鐵了。

但再朝上溯便毫無根據了。考工記的「段氏爲鎛器」，職文適缺，是一件遺憾的事，即便是鐵器也只是春秋後半葉的情形。詩經秦風『駟鐵孔阜』（襄公時詩），說者謂馬色如鐵故名驖，然安知知非馬名在先而鐵名在後，即金色如驖故名鐵？鐵字並不古，在西周和以前的鐵器也始終沒有發現過。殷虛的發掘，得到了不少的銅器，有斧斤刀椎針鏃矛戈之屬及少數禮器，更還有不少的銅模，銅鍋，銅鑛及大塊孔雀石，而却無絲毫的鐵的痕跡。鐵的發現不能上溯至殷末，由這比較科學的發掘是可以下出斷案的。

我從前發表「中國古代社會研究」的時候，殷虛才剛開始地面試掘，方法是很成問題的，我曾因試掘者董氏的「新獲卜辭寫本」後記裏面，於『同時出產之副產物』中有一個鐵字，表示過最大的驚異。這經後來的科學的發掘證明，是從被竄亂了的表層裏面所拾得的後代竄入物而已。

但我比這更草率的，竟據詩經公劉篇的「取厲取鍛」一語，而解釋爲周初已發現鐵，作爲周人的生產力超過了殷人的根源。這所犯的錯誤相當嚴重。公劉篇絕不是周初的詩，鍛字的初文即是段字，有礦石，石灰石以及椎冶的含義，並沒有鐵礦的意思。我以前根據鄭玄「石所以爲鍛質」的解

釋認爲鐵礦，那完全出於牽強附會。

現在我却可以得到一個更正確的推論了。冶鐵技術的發明和發展不用說是冶金工業的一大進步，而把鐵作爲耕具及手工具的使用，又增加了整個的生產力，而使社會生產得到了更高一段的發展。這無疑便成爲社會變革上的一個重要的契機。但這些事實，我們知道，並非出現於周初，而是出現於春秋戰國時代，那嗎，這鐵的使用倒眞正成爲春秋戰國時代是古代社會的轉扭點的「鐵的證據」了。

（八）奴隸就這樣得到解放

一些大夫或陪臣們，起先是靠着殘酷的剩餘勞動的剝削，逐漸起家，等到他們的羽翼豐滿了，與更上層的榨取者成爲敵對的形勢，他們必然的要轉換作風，把被剝削者的大羣作爲自己的同盟軍，而與公家對抗。人民爭奪戰便不間斷地展開出來。左傳昭公三年齊國的晏嬰和晉國的叔向談到齊晉之政的那一番有名的對話，是值得我們注意的。

晏嬰先說到齊國的情形上來，他說道：

此季世也，吾弗知齊其爲陳氏（卽田氏）矣。公棄其民而歸於陳氏。齊舊四量：豆區釜鍾。四升爲豆，各自其四，以登於釜，釜十則鍾。陳氏三量，皆登一焉，鍾乃大矣。以家量貸而以公量收之。山木如市，弗加於山。魚鹽蜃蛤，弗加於海。」（註十）

「民參其力，二入於公而衣食其一。公聚朽蠹而三老凍餒。國之諸市，屨賤踊貴。民人痛

疾而或燠休之，其愛之如父母，而歸之如流水。欲無獲民，將焉避之？」——

這所說的新舊勢力的對比相當詳細，看這情形和魯國的三家，特別是季孫氏，與魯國公室鬪爭的步驟，差不多是一樣。

叔向說到晉國的情形上來，可惜又含糊了一點。且看他說：

『雖吾公室今亦季世也。戎馬不駕，卿無軍行　公乘無人，卒列無長。庶民罷敝而宮室滋侈，道殣相望而女富溢尤　民聞公命，如逃寇讎。欒、郤、胥、原、狐、續、慶、伯、降在皂隸。政在家門，民無所依。君日不悛，以樂慆憂。公室之卑，其何日之有！』

這只說到公室的糊塗，而沒有說到家門究竟是在怎樣爲政。不過我們從這裏也可以推想得到一些影子。因爲人民既聞公命如逃寇讎，必然另外有吸引他們的力量。而這力量既在家門，則家門所爲的政必然是一些德政，至少總不是「宮室滋侈」而「女富溢尤」的暴政。不過晉國的情形要複雜些，不比齊國那麼簡單。晉國是六卿專政，在家門與公室之間既有鬥爭，而家門彼此之間又有鬥爭。可惜史籍上所剩下來的多是他們在軍事上鬪爭的痕跡，而他們在政治上的施設，却差不多完全地湮滅了。

像這樣私家與公室之爭，爭取人民，在春秋戰國年代差不多是每一個國家所共通的現象，一直到秦始皇與呂不韋的鬪爭爲止，才逐漸的走下了歷史舞台。這兒正表明着一個社會變革的關鍵，人民就是在這樣的契機下從奴隸的羈絆得到解放的。

更進還有値得我們注意的是在春秋年間有所謂「士」的一種階層出現，人民分化成爲四民，所謂士農工商，而士居在首位　這是後來的封建社會的官僚機構的基層。我們如把這層忽略了，不僅

周秦之際的社會變革我們得不到正確的了解，那種變革之在周秦諸子的意識形態上的反映，不用說我們是更得不到正確的了解的。

士的起源究竟可以追溯在什麼時代呢？士的含義頗多，如士女對言，那只是等於一般的男子。如公卿大夫士的所謂元士，那只是一些下級的官吏。這些都和我們現在所追求的士民的士不同。因此，如像周書多士篇的「殷遺多士」，那在事實上只是一些「殷之頑民」，和後來的士也是不相同的。後來的所謂士，大率可以追溯到齊桓公的時候。

管仲相齊桓公（註十二），「制國（都城）以爲二十一鄉，工商之鄉六，士鄉十五」，農人則居於鄙野，這是有名的「四民者勿使雜處」的政策。他說：『昔聖王之處士也，使就閒燕，處工就官府，處商就市井，處農就田野』，雖然是假託之於古先聖王，但看他所說的士的內容和古代的情形已經是大有不同了。

「今夫士，羣萃而州處，閒燕則父與父言義，子與子言孝，其事君者言敬，其幼者言悌。少而習焉，其心安焉，不見異物而遷焉。是故其父兄之教不肅而成，其子弟之學不勞而能。夫是故士之子恆爲士。」

看這樣子完全是一座世襲官僚養成所。這當然是從古時的庠序學校等所演變出來的，但在奴隸制時代，庠序學校等是教養貴冑子弟的地方，庶民子弟不能高攀。而在桓公時則有所謂「三選」之法，「匹夫有善可得而舉」，可見庶民子弟已經可以上升爲士。故所以這種士已經不純是貴冑而至少有一部份是人民了。這是值得特別注意的

王制裏面也有一節選舉的敍述更爲詳細，我率性把它摘錄在下面吧。

『命鄉論秀士，升之司徒曰選士。司徒論選士之秀者而升之學，曰俊士。升於司徒者不征於鄉，升於學者不征於司徒，曰造士。

『樂正崇四術，立四教，順先王詩書禮樂以造士。春秋教以禮樂，冬夏教以詩書。王大子，王子，羣后之大子，卿大夫元士之適子，國之俊秀，皆造焉。……

『大樂正論造士之秀者以告於王而升諸司馬，曰進士。

『司馬辨論官材。論進士之賢者以告於王而定其論。論定然後官之，任官然後爵之，位定然後祿之。』

這無疑也是從春秋或戰國時代的文獻所纂錄下來的。因爲司徒司馬等官在春秋以前，其官位並不隆崇，他們只是天官六大（大宰、大宗、大史、大祝、大士、大卜）之下的事務官而已。到了春秋時代，天官倒了楣，司徒司馬等職才輝煌了起來的。

在這一節敍述裏面所值得注意的，是一些選士俊士等的所謂『國之俊秀』，都是從人民裏面選舉出來的人。這就更加嚴密地接近後人所謂士了。當然，這些士雖說都由鄉裏所選進，而在事實上也並不必選自眞正的勞力的人民，而只是選自新起的一些小地主。但這些小地主們的本身也多半還是奴隸，故從整個來說，奴隸是獲得解放，而且獲得了參預政權的門路，是毫無疑問的。

這些初期的所謂士在性質上多少也還有些不同，便是他是文武不分。故爾平時雖在講學論道，而戰時却一樣地要被堅執銳。

士既由民間上升，則上層的禮樂刑政所謂文化，也就因士爲媒介而下降。文化便起了對流。不下庶人的禮樂，一部份下了下來。不登大雅之堂的東西，一部份也要登了上去。這種變革在文字上

表現得最爲明顯。中國的頭號古文如詩經的雅頌，書經的誥命，以及卜辭金文等，那和民間口語是絕對隔離的，焉字也者那樣的語助（表示口語形態的音符）是絕對不用的，到了春秋和戰國時代，有這種語助辭的文體便大批出現了，我是稱之爲中國的二號古文，在當時其實就是口語。故從這文字的變革上也正明白地反映着社會的變革。

士在春秋前期大抵是由各諸侯的公室所養畜，貴族或逃亡貴族的子弟佔多數。但到末葉以後，私門和公室鬥爭，公室既在養士，私門也在養士。例如齊陳成子『殺一牛，取一豆肉，餘以養士』（韓非外儲說右上），又如魯『季孫養孔子之徒，所朝服而與坐者以十數』（韓非外儲說左下），可見私門養士之風已大盛行。至戰國時代，公室如魯穆公、魏文侯、齊威王、齊宣王、梁惠王、燕昭王等都曾經有一段時期成爲文士的集中保護者。而私門如四公子——孟嘗君、春申君、平原君信陵君及秦的呂不韋，也都動輙是食客三千，真可謂登峯造極。私門與公室之間就在養士上也有競爭：公室不能容便走私門，如田駢受讒於齊而奔薛，孟嘗君聞之，使人以車迎。私門呆不住便跑公室，如李斯因呂不韋失足而上諫逐客書以媚秦王。於是乎所謂士的流品也就日漸複雜了。士成爲了一種吃飯的職業，有所謂遊士，有所謂辯士，走公室，跑私門，不狩不獵，不工不賈，四體不勤，五穀不分，也就儘可以糊其口於四方了。

士一成爲職業，自然也就成爲擇業的對象。有的人認此爲終南捷徑，便大家競爭着來學做士。韓非外儲說左上載有兩段故事，便是『中章胥己仕，而中牟之民棄田圃而隨文學者邑之半；平公腓痛足痺，而不敢壞坐，晉國之辭仕託者（註十二）國之錘（四分之一爲垂）』。這些都是春秋末年的事，想見當時學讀書學做士已經成了風氣。孔子和墨子那兩大讀書糊口，便是在這樣的風氣中形

成的。既有多數的人要靠着讀書來取進身之階，自然也就有孔墨這樣的大師，靠着教書來鋪張自己的場面了。孔子有弟子七十二人，墨子有弟子百八十八，這些數目大概都是可靠的。孔子是宋人的私生子而生於魯，自稱「少也賤」，後來做到魯國的大夫。墨子是魯國賤人，後來也做到宋國的大夫，這些大概也都是事實。但他們的出身都是文學之士，墨子曾「習儒者之業」，這也是毫無問題的，不然他們根本就得不到接近學術的機會，那裏還能夠一躍而成爲天下的「顯學」呢？

士之中也有專門的武士，便是士卒。高級一點的自然是官，最低級的便只是兵。在戰國時代爲保衛所有權並侵奪弱者的所有權起見，各國便開始有常備兵的設置。因而當兵也就成爲了人民解放的一個門徑。關於兵的待遇，各國的情形不同，荀子議兵篇替我保存了一些極重要的資料，在這裏面，戰國時，各國的社會由奴隸制蛻化的情形也表示得非常顯明。

『齊人隆技擊，其技也，得一首者則賜贖錙金。（取得一個首級的，給以八兩黃銅）

『魏氏之武卒以度取之。衣三屬之甲，操十二石之弩，負服矢五十個，置戈其上，冠冑帶劍，贏三日之糧，日中而趨百里。中試則服其戶（免其奴役），利其田宅。（公田公宅歸其私有。）

『秦人……功首相長也，五甲首而隸五家。』（取得五名著甲者的首級的，便給以五家奴隸。）』

漢書刑法志引用此文，以爲「齊湣以技擊強，魏惠以武卒奮，秦昭以銳士勝」，這可見齊之技擊，魏之武卒，秦之銳士，爲時先後，相差不遠。齊人用金錢賞賜是商業式的辦法，魏人用田宅賞賜，農業式的辦法，秦人用奴隸賞賜可以說是工業式的辦法。雖然方法不盡相同，但當兵的靠着自

己的體力和本領，不僅解放了自己的奴役（『復戶』），而且得到了財力物力人力的私有。這無疑又是奴隸解放的另一種直接的關鍵，從這兒當然又可以有小規模的有產者出現了。

又有所謂隱士或『辟世之士』。這在論語裏面便有楚狂接輿，子桑伯子（卽莊子的子桑戶），荷篠丈人，荷蕢，晨門，長沮，桀溺。孔門裏面的顏回，原憲，曾晳，牧皮（卽孟之反），也是這一流。就連孔子自己多少都有些這樣的傾向。孔子的老師老聃，老聃的弟子楊朱，不用說也就是這一派的大頭目了。

這一派人產生在春秋末年的社會關係，也是很容易地可以得到說明的。他們有的是由賤人上昇起來的，有的是由貴族降落下來的，他們都有相當優越的智慧，並也都有不愁飢寒的小的官職或產業，在那社會的大動盪中經不起波折，或者無心上進，或者也無法上進，便樂得高尙其志，過着脫離現實的獨善生活，有的疾世憤俗，做出些狂放不檢的行爲，故意去破壞既成的或方生的秩序（卽所謂『禮教』），有的又恬淡無爲，安貧樂賤，而陶醉於自己所幻想出的精神世界。表現的方式雖然不同，但他們都是一羣脫離現實的利己主義者，那是毫無問題的。

既有這樣的生活，當然會有超現實的理論出現以作爲這種生活的根據。人是喜歡找理由來說明自己的立場的。因而老聃楊朱的形而上的思想便發生了，但這思想，因爲是脫離現實或超現實的東西，沒有羣衆的基礎，所以它不能像孔墨那樣，在春秋戰國之交及早形成爲一種有力的潮流。它的發展而爲家派，要到齊國的威王宣王時代，新興的地主政權已經獲得初步的穩定的時候，在一種高等的文化政策保護之下，才被培育了起來的。當時的稷下先生們裏面，一大半是道家，如宋鈃尹文田駢愼到接子環淵之流，在稷下是執掌着牛耳的。在當時墨家已流入於秦，爲秦惠王所保護，鉅子

腹辟是惠王的先生，唐姑果是他的親信，而齊國則保護道家，所以棲棲遑遑，找不着主子的儒家代表孟軻，便大發其牢騷，說『天下之言，不歸楊，則歸墨』，這話倒也是當時的學派勢力的正確的反映。

近時學者對於這些發生和發展的過程，不會作出充分的追跡，他們只在浮面上看見楊朱沒有著作傳世（列子中有「楊朱篇」是晉人僞託），又看見傳世「道德經」是戰國時人的述作，於是便懷疑楊老的存在，有的又要把他們的年代降到戰國中葉以後，這是受了形式邏輯的限制，在我看見來，正是『知其一而不知其二』的見解。

春秋末年還沒有專門著書的風氣，這早爲學術界所承認了。故如孔墨的書都只是門弟子們的紀錄。像老聃和楊朱那樣避世者流，當然更不會自己動手著書了。但他們總得也有些口說流傳，我們是沒有理由否認的。例如莊子天下篇論到彭蒙、田駢、愼到的一派，說明了彭蒙是田駢之師，而彭蒙又有『彭蒙之師』。彭蒙之師曰『古之道人至於莫之是，莫之非而已矣』，這是先秦古籍中的唯一的資料。以年代而言，『彭蒙之師』或當與墨翟同時，相當於孔門弟子或再傳弟子，然而他已經在說『古之道人』，而見解也是道家的見解。我們不因天下篇的孤證而否認『彭蒙之師』，以何因緣而能否認先秦諸子所公認的楊朱老聃呢？

以前的人，又有的因爲要爭道統，不願在通天教主的孔仲尼之上還有教祖存在，故爾要否定老聃。像唐代的韓愈就是這一派的代表，他認老聃是道家假造來爭奪教席的，甚至儒家也胡塗了，竟承認孔子的確師事過老子。這完全是不顧事實的偏見。我們還有什麼爭持道統的必要嗎？儘管你是怎樣的通天教主，但你總不能沒有老師。其實孔子自己早就承認了，『述而不作，信而好古，竊比

於老彭」，老就是老子，我們是無須乎一定要強辭奪理地來剝奪這層關係的。

我的看法倒很老實。我認為老子雖有其人，也確是避世理論的倡導者。他雖然不曾著書，但有口說流傳。現存的「道德經」是環淵亦即關尹所著錄，但這書不是紀錄體，而是讚頌體，因而強半以上都是環淵自己的東西。孔子是師事過老子的，但他們的生活態度不同，思想上沒有多大關涉。老子的思想雖在孔墨之先，而它的成為學派是在孔墨之後。這種現象，就在近代的科學史中也有類似的例子。例如門德爾的遺傳律在發表當時為達爾文的進化論所掩，埋沒了三十六年之後又才被人再發現，這是很有名的故事。幸而是在現代，印刷方便，故爾門德爾的業績未至失傳，不然豈不是永遠消滅了嗎？

最後，還有所謂任俠之士，大抵是出身於商賈。商賈而唯利是圖的便成為市儈奸猾，商賈而富有正義感的便成為任俠。故在古時如聶政朱亥劇孟郭解之流，都大大小小地經營着市井商業，直到現在的江湖人士也還保存着這個傳統。這在後來雖不再以士視之，而在古時可依然是士的一部份。墨經上說「任，士損己而益所為也」，可見墨家後學也還視任俠為士。大約就因為這樣吧，近時的學者差不多普遍地有認任俠出於墨家的傾向，但那是不大正確的。司馬遷很同情遊俠，曾為俠士們立傳，除掉把延陵、孟嘗、春申、平原、信陵，都認為是豪俠之外，而他說「閭巷之俠，儒墨皆排擯不載」，可見俠固非儒，然亦非墨。墨家的行誼有些近於任俠是實在的，但儒家裏面有漆雕氏之儒，「不色撓，不目逃，行曲則違於臧獲，行直則怒於諸侯」（韓非顯學篇），而卻為墨家所反對，謂「漆雕刑殘，【辱】莫大焉」（非儒篇）漢初甚至有道家而「尚任俠」的人，最顯著的如張良如田叔，隱僻一點的如黃石公如樂巨公都是。足見任俠出於墨，實在是富於蓋然性的揣測，而

缺之事實上的根據。主要是由於墨家的基本立場隱晦了，我們只看見他們在『摩頂放踵』或『赴刃蹈火』，而忽略了他們是在爲誰如此。最好是平心靜氣地把「非儒篇」來研究一下，在那裏面，墨家非毀儒者都是以幫忙私家——所謂『亂臣賊子』爲根據的，那嗎墨家自己豈不是明顯地站在公室一方面的嗎？這種立場，和任俠的態度，根本相反。因此，我很誠懇地請求研究古代思想的朋友們，應該從這項資料上來從新加以考慮。

士的流品的複雜，所謂雞鳴狗盜，引車賣漿者流，都可以成爲士，那倒表示着在社會變革的過程當中，奴隸解放的程度相當澈底。但這種現象是不能夠長久的，社會的動盪一平靜了之後，士的成分便逐漸純化下來，工農所打出來的天下，又由新的貴族們來君臨着，那些地主和工商業的巨頭代替了奴隸主的地位，把所謂『士』壟斷了，也就是說把刑政大權壟斷了。於是又形成一種新的封建秩序。工農所得的是什麼呢？由有形的鎖鍊變而爲無形的鎖鍊而已。

（註一）參看拙作「周易之製作時代」（有單行本，亦見「今昔集」）。

（註二）參看拙作「由周代農事詩說到周代社會」（中原四期，亦見「青銅時代」）。

（註三）晉書束皙傳，史通疑古篇及雜說篇所引。

（註四）世界各國均無銅犂出土，見 M. Ebert 著 "Reallexikon der Vorgeschichte" 第十卷一一八頁 Pflug 項下。

（註五）據余考證，殷尺大於周，則殷畝必大於周畝，則七十與百之比在事實上恐無差別。

（註六）崔適與錢玄同認穀梁爲古文家，乃西漢末年之書。詳錢著『重論經今古文學問題』（古史辨第三册）。

（註七）翦伯贊，中國史綱，三一一三頁。

（註八）伐字舊解爲舞，那是臆說。卜辭有祭妣庚二例，所列祭品中上言「伐廿」，下言「艮十」。或「艮三」。艮即古

股字，羅振玉說爲俘。其實乃假爲備，璧玉爲備。洹子孟姜壺「于南宮子用璧二備」，即其證。

（註九）董仲舒春秋繁露玉杯篇「政逮大夫四世矣，蓋自文以來之謂」則五世當自僖公起算。然董說亦不過推測之辭。

（註十）韓非外儲說右上有「景公與晏子遊於少海」一節，所述與此大同小異。

（註十一）以下根據國語齊語。

（註十二）「仕記」二字或作「仕託」，疑均是誤字，由其故事之含義揣之，當是「經紀」二字，言人棄商賈而求學爲士也。

孔墨的批判

一　論孔墨的基本立場

到了現在要來論孔子與墨子實在不是件容易的事。他們都是大師，有不少的門徒，尤其孔子，二千年來是被視爲了通天教主的，關於他們的事蹟和學說，自然不免有不少的美化和傅益。例如我們讀一部「新約」，便只見到耶穌是怎樣的神奇，不僅難治的病着手成春，而且還有起死囘生的大力。孔與墨雖然沒有這樣被人神化，而在各自的門戶內是充分被人聖化了的。因此，我們如未能探求得他們的基本立場之前，所有關於他們的傳說或著作，我們都不好輕率地相信。那嗎又從什麼資料去探求他們的基本立場呢？很可慶幸的是他們的態度差不多完全相反，我們最好是從反對派所傳的故事與學說中去看出他們相互間的關係。反對派所傳的材料，毫無疑問不會有溢美之辭，即使有誣衊溢惡的地方，而在顯明相互間的關係上是斷然正確的。因此我採取了這一條路，從反對派的鏡子裏去找尋被反對者的眞影。

墨子後起，他是反對孔子的。在現存的「墨子」書裏面有「非儒篇」，那裏面有幾段關於孔子

的故事，我覺得最有研究的價值。

第一個故事：

『齊景公問晏子曰：孔子爲人何如？

晏子不對。

景公曰：以孔丘語寡人者衆矣，俱以爲賢人也。今寡人問之而子不對，何也？

晏子對曰：嬰不肖，不足以知賢人。雖然嬰聞賢人者入人之國，必務合其君臣之親，而弭其上下之怨。孔丘之荊，知白公之謀而奉之以石乞。君身幾滅而白公僇（戮）。嬰聞賢人得上不虛，得下不危。言聽於君必利人，教行於下必利上。是以言明而易知也，行明而易從也。行義可明乎民，謀慮可通乎君臣。今孔丘深慮周謀以奉賊，勞思盡知以行邪，入人之國而與人之賊，非義之類也。知人不忠，趣之爲亂，非仁之類也。逃人而後謀，避人而後言，行義不可明於民，謀慮不可通於君臣　嬰不知孔丘之有異於白公也，是以不對。

景公曰：嗚呼，貺寡人者衆矣，非夫子則吾終身不知孔丘之與白公同也』。

這個故事，在年代上有些大漏洞。楚白公之亂見左傳哀公十六年。這一年的四月孔子死，七月白公勝發難。齊景公呢已經死去十二年了，晏嬰比景公還要死得早。因此以前的人便都說這是墨子的『誣罔之辭』，那自然是沒有什麼問題的。不過誣罔就算是誣罔吧，我覺得很有意思。因爲我們從這兒可以看出：墨子是贊成『入人之國，必務合其君臣之親而弭其上下之怨』的，孔子呢則和這相反，勸下亂上，教臣殺君』。更說質實一點吧，便是墨子是反對亂黨，而孔子是有點幫助亂黨的嫌疑的。這是極有趣味的一個對照。

第二個故事：

「孔丘之齊，見景公。景公悅，欲封之以尼谿，以告晏子。

晏子曰：不可。夫儒浩居（傲倨）而自順者也，不可以教下。好樂（音樂）而淫人，不可使親治。立命而怠事，不可使守職。宗（崇）喪循哀，不可使慈民。機服勉容，不可使導衆。孔丘盛容修飾以蠱世，弦歌鼓舞以聚徒，繁登降之禮以示儀，務趨翔之節以觀衆，博學不可使議世，勞思不可以補民，絫壽不能盡其學，當年不能行其禮，積財不能贍其樂。盛飾邪術以營世君，盛爲聲樂以淫愚民，其道不可以期世，其學不可以導衆。今君封之，以利齊俗，非所以導國先衆。

公曰：善。

於是厚其禮，留其封，敬見而不問其道。

孔丘乃恚怒於景公與晏子，乃樹鴟夷子皮於田常之門，告南郭惠子以所欲爲。歸於魯，開齊將伐魯，告子貢曰：舉大事於今之時矣 乃遣子貢之齊。因南郭惠子以見田常，勸之伐吳。以教高國鮑晏，使毋得害田常之亂 勸越伐吳，齊吳破國之難，伏尸以億術數 孔丘之謀也」。

這段故事的前半也見「晏子春秋」外篇，但「晏子春秋」一書很明顯地是墨子學派的人所假託的。晏子反對孔子的說話完全是墨子的理論，公孟篇云：「子墨子謂程子曰：儒之道足以喪天下者四政焉。儒以天爲不明，以鬼爲不神，天鬼不說，此足以喪天下。又厚葬久喪，重爲棺槨，多爲衣衾，……此足以喪天下。又弦歌鼓舞，習爲聲樂，此足以喪天下。又以命爲有，……此足以喪天下」。這四政和這裏的傲倨自順，好樂淫人，立命怠事，崇喪循哀，是完全一致的。這段故事當然

也是在做小說。但最重要的還是在後半。同前一個故事，孔子在幫忙白公勝一樣，他又在幫忙田成子。這事恐怕倒近乎事實，另一反對派的莊子後學，在「盜跖篇」裏也提到過一些影子：『田成子常殺君竊國而孔子受幣』。但在論語裏面所說的情形便完全不同了。

『陳成子弒簡公，孔子沐浴而朝。告於哀公曰：陳恆弒其君，請討之。

公曰：告夫三子。

孔子曰：以吾從大夫之後，不敢不告也。君曰告夫三子者？

之三子告，不可。

孔子曰：以吾從大夫之後，不敢不告也』。

純全是忠於主上，而反對亂賊的立場。但我們如要做一個公平的批判人，就寧肯相信墨子和莊子，而不肯相信一些孔門後學的。因爲『三占從二』，我們當從多數，這是一。凡是扶助或同情亂黨的人，他的子孫後進是誰也要替他掩蓋掩蓋的，這是二。

第三個故事：

『孔丘爲魯司寇，舍（捨）公家而奉季孫。季孫相魯君而走， 季孫與邑人爭門關， 決植』。

這故事頗殘缺，『決植』兩字上當有奪文，不過意思是可領會的。決假爲抉，植是戶旁柱，相傳『孔子之勁能舉國門之關而不肯以力聞』（註一），『決植 大約就是當季孫逃走時，城門掩上了，逃不出，而孔子替他把城門挺開了。這位千斤大力士，照墨子看來是心術不正，所以他的弟子們也就跟着他學，到處搗亂。以下是這三個故事的總批評：

『孔丘所行，心術所至也。其徒屬弟子皆效孔丘。子貢季路輔孔悝亂乎衛，陽貨亂乎齊，佛肸以中牟叛，漆雕刑殘，×莫大焉。夫爲子弟後生〔於〕其師，其修其言，法其行，力不足，智弗及而後已。今孔丘之行如此，儒士而可以疑矣』。

我們眞應該感謝墨子或其後學，有他們這樣充滿敵愾的敍述和批評，不僅表明了孔子的眞相，而且也坦露了墨子的心跡。一句話歸總：孔子是袒護亂黨，而墨子是反對亂黨的人！這不是把兩人的根本立場和所以對立的原故，表示得非常明白嗎？

亂黨是什麼？在當時都要算是比較能夠代表民意的新興勢力。陳成子以大量貸出而以小量收回，因而把齊國公室的人民盡量爭取去了，這是很有名的故事。季孫氏在魯也有類似的情形，他禮賢下士，『養孔子之徒，所朝服而與坐者以十數』（韓非外儲說左下）。就拿白公勝來說吧。令尹子西分明稱讚他『信而好勇，不爲不利』。就是反對他的葉公也只說他『好復言而求勇士，殆有私乎』？如此而已。『好復言』應該是說話算數的意思，也就是所謂『信』了。他作亂的一年恰巧是孔子死的一年（魯哀公十六年），左傳把那時的情形敍述得相當詳細。他在七月發難，把令尹子西和司馬子期都殺了，同時也把楚惠王捉着了。石乞勸他殺掉楚王，他不肯。勸他焚府庫，他也不肯。結果惠王被人盜去，府庫爲葉公所利用，他竟一敗塗地，『奔山而縊』了。關於焚府庫的一節，呂覽分職篇有更詳細的敍錄，今揭之如次：

『白公勝得荊國，不能以其府庫分人。七日，石乞曰：「患至矣，不能分人，則焚之。毋令人以害我」。白公又不能。九日，葉公入。乃發太府之貨與衆，出高庫之兵以賦民，因攻之。十有九日而白公死』。（註二）

據這故事看來，白公這個人實在還太忠厚了一點。石乞倒確是一位好漢。白公死後，他被人生擒，人們要他說出白公的死所，當然是準備戮屍，石乞不肯說。不說便要烹他，他也不肯說，結果是被人烹了。他倒確是一位智勇兼備的人。假使他果真是出於孔子的推薦，孔子不要算是很有知人之明的嗎？

以下我們再把孔門弟子幫助亂臣賊子的罪狀追究一下吧。

第一，『子貢季路輔孔悝亂乎衛』。

這是魯哀公十五年的事，在孔子死的前一年。那時候的衛君輒，是蒯聵的兒子，衛靈公不喜歡蒯聵，把他趕出國外去了，死後衛國立了他的孫子輒爲衛君，在位都已經十二年了。蒯聵施用陰謀回到國裏來，刧持着孔悝，奪取了他兒子的君位。子路在做孔悝的家臣，他因爲反對蒯聵，被蒯聵的人把他砍死了。後來把他的尸首也製成了肉醬。消息傳來的時候，據說孔子正在吃肉，他連呼『天祝予！天祝予！』（祝者斷也），叫人把吃的肉也倒了。這事，在莊子後學也在加以非難，盜跖篇云『子路欲殺衛君而事不成，身菹于衛東門之上』。可見墨家和道家是同情蒯聵，而儒家是同情衛輒的。這在我們倒也是無可無不可的事情，但要說『季路輔孔悝亂乎衛』或『欲殺衛君（指蒯聵言）而事不成』，不但和當時的情形不甚相符，而且是有點類似於鞭尸戮墓了。

關於子貢的參加，左傳和史記等書均不曾言及，但除這『非儒篇』之外，鹽鐵論的殊路篇也說到子貢：『子路仕衛，孔悝作亂，不能救君出亡，身菹于衛。子貢，子皋（羔）遁逃，不能死其難』。鹽鐵論或別有所本，大約在當時，子貢在衛也是担任有什麼職守的吧。

第二，『陽貨亂乎齊』。

陽貨一名陽虎，這人在孔門弟子是沒有把他當成孔門看待的，而且也把他說得很壞。但其實倒是一位了不起的人物。孟子滕文公篇引陽虎曰「爲富不仁矣，爲仁不富矣」，真不失爲千古名言。鹽鐵論底地篇引此二語作爲「楊子曰」，因此有人遂疑陽貨即楊朱（宋翔鳳「論語說義」中有此說），但在我看來，無寧是楊朱的兄弟楊布。韓非說林下云：「楊朱之弟楊布，衣素衣而出，天雨，解素衣，衣緇衣而反。其狗不知而吠之。楊布怒，將擊之。楊朱曰：子毋擊也。子亦猶是。曩者，使汝狗白而往，黑而來，子豈能毋怪哉？」這兩弟兄的性情一緩一急，頗有點像宋時的程明道與程伊川。古者布與虎同音，而布作鎛幣用，與貨同義，是則布與貨是一字一名，虎是假借字了。以時代說來沒有什麼齟齬，性格也還相符。

陽虎本作亂於魯，左傳定公八年及九年載其事。八年冬十月，陽虎欲去三桓，入於讙陽關以叛。翌年六月伐陽關，陽虎出奔齊，他到齊國，請齊國出兵伐魯，齊景公都打算答應他了，鮑文子以爲不可。鮑文子說他「親富不親仁」，又說齊侯富於季孫，齊國大於魯國；正是陽虎所想「傾覆」的。於是齊侯便聽了他的話，把陽虎囚禁了起來。他逃了兩次，終竟逃到了晉國，投奔趙氏。左傳在這兒加了一句孔子的批評：「趙氏其有亂乎！」這意思當然是很不滿意於陽虎了。

以上是節取左傳的敍述，照這情形看來，陽虎無「亂乎齊」的痕跡，因而孔叢子詰墨篇便引作「亂乎魯」，孫詒讓以爲「當從孔叢作魯」。然在韓非「外儲說左下」有下列一段關於陽虎去齊走趙的故事。

「陽虎去齊走趙，簡主問曰：吾聞子善樹人。虎曰：臣居魯，樹三人，皆爲令尹。及虎抵罪於魯，皆搜索於虎也。臣居齊，薦三人，一

人得近王，一人爲縣令，一人爲候吏。及臣得罪，近士者不見臣，縣令者迎臣執縛，候吏者追臣至境上，不及而止。虎不善樹人』。

據此，可見陽虎居齊，爲時頗久；而他之去齊是因爲『得罪』，則『亂乎齊』似乎也是事實，只這事實的眞相是怎樣，可不得而知了。唯韓非「難四篇」亦言齊景公因陽虎事，則與左傳所述相同，或者是傳聞異辭的吧。

此外同一外儲說左下篇，還有批評陽虎的一節：

「陽虎議曰：「主賢明則悉心以事之，不肖則飾姦而試（弒）之」。逐於魯，疑於齊，走而之趙。趙簡主迎而相之。

左右曰：「虎善竊人國政，何故相也？」

簡主曰：「陽虎務取之，我務守之」。遂執術而御之，陽虎不敢爲非，以善事簡主，與主之強，幾至於霸也』。

這批評可以算得公允。『與主之強，幾至於霸』和左傳的『趙氏其有亂乎』完全相反，仲尼的那句評語不是七十子後學的蛇足，便可能是劉歆弄的花樣了。特別值得注意的，是這又一可寶貴的二句『陽虎議』——『主賢明則悉心以事之，不肖則飾姦而弒之』。這確實是含有些革命的精神在裏面的。這種精神不失爲初期儒家的本色，例如孟子也說過這樣的話：『君有過則諫，反復而不聽則易位』，和這兩句陽虎的主張是很相彷彿的。

第三，『佛肸以中牟叛』。

佛肸是晉國范氏的家臣，他以中牟叛，大約是在魯哀公五年。左傳在此年夏，書『趙鞅伐衛，

范氏之故也，遂圍中牟」。趙氏與范氏敵對，因衞助范氏故伐衞，因中牟叛晉故圍中牟也。關於這事，論語陽貨篇有紀錄：

『佛肸召，子欲往。

子路曰：昔者，由也聞諸夫子曰親於其身爲不善者，君子不入也。佛肸以中牟畔，子之往也如之何？

子曰：然，有是言也。不曰堅乎，磨而不磷？不曰白乎，涅而不緇？吾豈匏瓜也哉？焉能繫而不食？』

佛肸要找老師去幫忙，老師也很想借這個機會去行道，『我難道是個硬殼葫蘆兒？只能掛着做擺設，不能吃的麼？』急於想用世的孔老夫子的心境，眞是吐露得淋漓盡致。這樣袒護亂黨的行徑，連子路都不大高與的，公然逃過了儒家後學的掩飾而收在了論語裏面，實在是値得珍異的事。而且同在「陽貨篇」裏面還有公山弗擾的一節：

『公山弗擾以費畔，召。子欲往。

子路不說（悅），曰：末之也已，何必公山氏之之也！

子曰：夫召我者而豈徒哉？如有用我者，吾其爲東周乎！』

左傳作公山不狃，以費畔事繫於定公十二年，然在孔子世家則繫於定公九年陽虎奔齊之後。公山與陽虎同黨，陽虎以定公八年『入讙陽關以叛』，公山當亦同時響應，其定公十二年之畔，蓋定而復反者也。定公十二年時孔子正爲魯司寇，則召孔子事當在八年。此事雖記於論語，而「非儒篇」不及，蓋因公山氏非孔門弟子之故。

第四，　漆雕刑殘」。

孔叢子詰墨篇引作「漆雕開形殘」，形與刑通，漆雕之爲漆雕開，殆無疑問。唯因何而「刑殘」，事無可考。韓非顯學篇儒家八派中有「漆雕氏之儒」，又言「漆雕之議，不色撓，不目逃，行曲則違於臧獲，行直則怒於諸侯」，雖同一有姓而無名，亦當是漆雕開。王充論衡本性篇，言漆雕開言「人性有善有惡」，與宓子賤，公孫尼子，世碩諸儒同，可見漆雕開確曾成一學派。漢書藝文志儒家有「漆雕子十三篇」，班固注云「孔子弟子漆雕啓後」，啓即是開，因避漢景帝諱而改。後乃衍文。蓋啓字原作启，與后字形近。抄書者於字旁注以啓字，及啓刊入正文，而启則誤認爲后，更轉爲後也。這一學派既尙勇任氣，藐視權威，自然是有遭受「刑殘」的充分的可能。且此事，既與子路亂衛，陽貨亂齊，佛肸畔晉等並列，必然也是所謂叛亂事件，那是毫無疑問的。

尤可注意的，初期儒家裏面也有這樣一個近於任俠的別派而爲墨家所反對。近時學者，每以爲俠出於墨，或墨卽是俠，有此一事也就是強有力的一個反證。任俠之輕死雖有類於墨氏的「赴火蹈刃」，但他們的反抗權威卻和墨家的「尙同」根本相反，我們是須得注意的。

又孟子書中，言「北宮黝之養勇也，不膚撓，不目逃，思以一毫挫於人，若撻之於市朝。不受于褐寬博，亦不受于萬乘之君。視刺萬乘之君，若刺褐夫。無嚴諸侯，惡聲至，必反之」。這和漆雕氏之議很相近。孟子又說，「北宮黝似子夏」，大約這位北宮黝也就是漆雕氏的後學，是　位儒家了。

以上，孔子幫助亂黨，與其門人弟子幫助亂黨例，見於「非儒篇」者一共七項。墨家既一一列舉出來加以非難，在墨家自己當然是決不會照着這樣做的了。這不是很鮮明地表示着了儒墨兩家

的基本立場嗎？至少在初期，這情形，是無可否認的。所揭舉的事實雖然不盡可靠，而「非儒篇」也不必就是墨子所寫下來的文字，然把兩派的立場實在是畫出了極其鮮明的輪廓。以前推崇孔子的人，因為孔子已經成為了「大誠至聖」，對於這些材料一概視為誣衊，全不加以考慮。現今推崇墨子的人，把墨派幾乎當成了不可侵犯的圖騰，對於這些材料又一概視為痛快，也全不加以考慮。這些態度，我認為都是有所蒙蔽，非把這蒙蔽去掉，我們是得不到正確的認識的。

自漢武帝崇儒術黜百家以來，孔子雖然處於至高無上的地位，但在他的生前其實是並不怎麼得意的。莊子讓王篇說他「再逐於魯，削跡於衛，伐樹於宋，窮於商周，圍於陳蔡，殺之者無罪，藉之者不禁」，呂覽慎人篇亦有此說，注云『藉猶辱也』，足見孔子在當時，至少有一個時期，任何人都可以殺他，任何人都可以侮辱他的。這和亡命的暴徒有何區別呢？因此，我們要說孔子的立場是順乎時代的潮流，同情人民解放的，而墨子則和他相反，這在孔門後學或許會喊冤曲，而在墨家後學是應該沒有什麼話好說的。

儒者要喊冤曲，這可能性很大。就是孔子在生當時，他的門徒已經在替他粉飾了。論語裏面有左列一段故事，值得我們敍錄。

「子疾病，子路使門人為臣。病間，曰：『久矣哉，由之行詐也！無臣而為有臣，吾誰欺？欺天乎！且予與其死於臣之手也，無寧死於二三子之手乎！且予從（縱）不得大葬，予死於道路乎』！」

這個故事不僅表示了孔子的態度，也把過渡時代的當時的時代性，表示得很清楚。臣是奴隸。在奴隸制時，主人死了奴隸大多數是要殉葬的，即使不殉葬總必然有一些特殊的行動。孔子生了病，子

路以爲會死，故爾把門人來假裝成奴隸。這在子路或許是沿守舊制，想替孔子撐撐門面吧，也就和現今都還在燒紙人紙馬那樣。然而竟惹得孔老夫子那樣生氣，那樣憤慨，不僅痛罵了子路，而且還賭咒發誓，寧願「死於道路」。

我順便要在這兒解釋一下「門人」和「弟子」之類的字眼。這是春秋末年的新名詞。那時沿守舊制的，有時也稱爲「徒」，稱爲「役」。門人服侍先生，和奴隸的情形差不多，不過是志願性，而非強制性而已。「有事，弟子服其勞；有酒食，先生饌」。先生出門的時候，弟子要「僕」（卽是當車夫），要任徒衞。但究竟不是徒，不是役，年稍長者先生視之如弟，稍幼者視之如子，因而有「弟子」之名。保守的子路，似乎不懂得孔子正以有「二三子」爲新時代的光榮，而他偏要使同學們退回到舊時代的軀殼裏去，竟挨受了那麼一頓臭罵，那是罪有應得的。

但在子路或許還是出於無心，而在孔子死後，有心的粉飾更是層出不窮了。所謂「孔子沒而微言絕，七十子喪而大義乖」，至少在這些方面是沒有什麼誇張的。一方面有墨家道家的攻擊，另一方面以前的「竊國者」已經「爲諸侯」了，亂黨同情者的帽子是不好久戴的。故爾在論語裏面也就有「陳恆弒其君，請討之」的完全相反的記事，也更有「天下有道則政不在大夫，天下有道則庶人不議」之類的有道無道的放言。矛盾固然是矛盾，但我們與其相信神道碑上的諛詞，無寧相信黑幕小說上的暴露。到了孟子手裏粉飾工作更加徹底了，如「孔子於衞主癰疽，於齊主寺人瘠環」，大有不擇木而棲的情況，也被斥爲「好事者爲之」，而另外說出了所主的兩位正派人物來。到底那一種說法近乎事實，固無從判斷，但孟子是慣會宣傳的人，他的話要打些折扣才行的。舉如他所說的「孔子成「春秋」而亂臣賊子懼」，那也就是一個最適當的例。「春秋」或許眞是孔子所作的書吧，但

那樣簡單的備忘錄，在二百四十二年的行事當中記下了『弑君三十六，亡國五十二』，與其說足以使『亂臣賊子懼』，無寧是足以使暴君污吏懼的。

二　孔子的思想體系

孔子的基本立場既是順應着當時的社會變革的潮流的，因而他的思想和言論也就可以獲得清算的標準。大體上他是站在代表人民利益的方面的，他很想積極地利用文化的力量來增進人民的幸福。對於過去的文化於部分地整理接受之外，也部分地批判改造，企圖建立一個新的體系來以爲新來的封建社會的韌帶 廖季平康有爲所倡道的『託古改制』的說法確實是道破了當時的事實。

一個『仁』字最被強調，這可以說是他的思想體系的核心。

『仁』字是春秋時代的新名詞，我們在春秋以前的眞正古書裏面找不出這個字，在金文和甲骨文裏也找不出這個字。這個字不必是孔子所創造，但他特別強調了它是事實。仁的內函究竟是怎樣呢？雖然沒有一個明確的界說，我們且在論語裏面去找尋一些可供歸納的資料吧。

一、『樊遲問仁，子曰愛人』。

二、『子貢曰：如有博施於民而能濟衆，何如？可謂仁乎？子曰：何事于仁？必也聖乎，堯舜其猶病諸。夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人，能近取譬，可謂仁之方也已』。

三、『子張問仁於孔子。孔子曰：恭、寬、信、敏、惠。恭則不侮，寬則得衆，信則人任焉，敏則有功，惠則足以使人』。

四、『顏淵問仁。子曰克己復禮爲仁。……非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動』。

五、『司馬牛問仁。子曰：仁者其言也訒。……爲之難，言之得無訒乎？』

六、『剛毅木訥近仁』。

七、『巧言令色鮮矣仁』。

八、『志士仁人無求生以害仁，有殺生以成仁』。

九、『仁者先難而後獲』。

從這些辭句裏面可以看出仁的含義是克己而爲人的一種利他的行爲。簡單一句話，就是『仁者愛人』。但古時候所用的『人』字並沒有我們現在所用的這樣廣泛。『人』是人民大衆，『愛人』爲仁，也就是『親親而仁民』的『仁民』的意思了。『巧言令色』是對付上層的媚態，媚上必傲下，故他說『鮮矣仁』。『巧言令色』之反卽爲『剛毅木訥』，對於上層能如此，對於下層也不過如此，所以他說『近仁』。因此我們如更具體一點說，他的『仁道』實在是爲大衆的行爲。

他要人們除掉一切自私自利的心機，而養成爲大衆獻身的犧牲精神，視聽言動都要合乎禮。（就是『復禮』，復者返也。）禮是什麼？是一個時代裏面所有的維持社會生活的各種規律，這是每個人應該遵守的東西，各個人要在這些規律之下，不要放縱自己去侵犯衆人，更進寧是犧牲自己以增進衆人的幸福。要這樣社會才能夠保持安寧而且進展。要想自己站得穩吧，先要讓大家站得穩，要想自己成功吧，先要讓大家成功。這是相當高度的人道主義，要想辦到這樣的確不大容易，所以說『爲之難』。他也這樣嘆息過：『我還沒有看見過從心坎裏喜歡仁的人，也沒有看見過從心坎裏恨不仁的人。……只要有人能夠有一天把自己的力量用在仁的身上，我還不相信有什麼力

量不夠的事情。從心坎裏歡喜仁的人，從心坎裏恨不仁的人或許有的吧，但我還沒有看見過」。這也許是他有所憤激的時候說的話吧：因爲在他的門徒們裏面有一位顏淵，便是「其心三月不違仁」的人。三個月不改變仁者的心腸或許還短了一點，「其它的人便只是偶爾仁一下而已」，孔子的理想，是要「無終食之間違仁，造次必於是，顚沛必於是」。儘管是怎樣的流離困苦，變起倉卒，都不應該有一頓飯的時刻離開了爲大家獻身的心。這是要自己去求的，自己去做的，並不是高喊人道主義而希望別人給我些什麼恩惠。這也並不在遠處，就在自己的身邊，也就在自己的身上。

「爲仁由己而由人乎哉！」

「仁遠乎哉！我欲仁，斯仁至矣！」

「伯夷叔齊求仁得仁」。

仁既是犧牲自己以爲大衆服務的精神，這應該是所謂至善，故所以說「苟志於仁矣，無惡也」，——只要你存心犧牲自己以維護大衆，那就幹什麼事情都是好的。你既存心犧牲自己，不惜「殺身成仁」，那還有什麼可怕的呢？又還有什麼不能夠敢作敢爲的呢？在這些場合就是先生在前也不能和他推讓，他不做，我也要做。故所以他說：「仁者不憂」，「仁者必有勇」，「當仁不讓於師」。

但是仁是有等次的，說得太難了，誰也不肯做，故教人以「能近取譬」。或者教人去和仁人一道慢慢地濡染，這就叫做「親仁」，也就是所謂「里仁爲美」。人對於自己的父母誰都會愛的，對於自己的兒女也誰都會愛的。但這不夠，不能就說是仁，還得逐漸推廣起去，要「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」。假使推廣到「博施於民而能濟衆」，你是確確實實有東西給民衆而把他

們教了，那可以說是仁的極致，他便稱之爲『聖』了。他認爲堯舜便是比較接近於這種理想的人格。

孔子曾說『吾道一以貫之』，但他自己不曾說出這所謂『一』究竟是什麼。曾子給他解釋爲『忠恕』，是不是孔子的原意無從判定。但照比較可信的孔子的一些言論看來，這所謂『一』應該就是仁了。不過如把『忠恕』作爲仁的內函來看，也是可以說得過去的。這兩個字和『恭寬信敏惠』也沒有什麼抵觸。恭與信就是忠，是克己復禮的事。寬與惠就是恕，是推己及人的事。敏是有勇不讓，行之無倦的事。

這種由內及外，由己及人的人道主義的過程，應該就是孔子所操持着的一貫之道。他在別的場合論到君子上來的時候，是說『修己以敬』，『修己以安人』，『修己以安百姓』，所說的就是這一貫的主張了。『修己以敬』是『克己復禮』。『以安人』是『己欲立而立人，己欲達而達人』。『以安百姓』是『博施於民而能濟衆』。故爾他說『修己以安百姓，堯舜其猶病諸』，也和『博施於民而能濟衆，堯舜其猶病諸』是一樣的意思了。

這種所謂仁道，很顯然的是順應着奴隸解放的潮流的。這也就是人的發現。每一個人要把自己當成人，也要把他人當成人，無寧是先要把他人當成人，然後自己才能成爲人。不管你是在上者也好，在下者也好，都是一樣。但要做到這一步，做到這一步的極致，很要緊的還是要學。人是有能學的本質的，不僅在道義上應該去學仁，就是在技藝上也應該去學要怎樣才可以達到仁的目的。立人立己，達人達己，不是專憑願望便可以成功的事情，因而他又強調學。

究竟學些什麼呢？禮樂射御書數的六藝應該都在所學的範圍之內，而他所尤其注重的似乎就是

歷史，看他自己說他『述而不作，信而好古』，又說『好古敏以求之』，可見他是特別注重接受古代的遺產。但他把一些古代的人物如堯舜禹湯文武尤其周公，充分地理想化了，每每在他們的煙幕之下表現自己的主張，卽所謂『託古改制』，他之注重歷史似乎也有一片苦心的。

除這『好古』之外，還有一種求學的法門便是『好問』。『就有道而正焉』，『不恥下問』，便是這一法門的指示。故爾他說：『不曰如之何如之何者吾末如之何也已矣』，而他自己是『入太廟每事問』，『三人行必有我師』的。大概在一定的範圍內，什麼事都可以學，什麼人都可以問。這一定的範圍賦有道德的屬性和政治的屬性，這差不多是先秦諸子的通有現象，嚴格地說來，先秦諸子可以說都是一些政治思想家。爲什麼有這樣的通性呢？那是因爲爲士的階層所制約着的原故，士根本就是一些候補官吏。所謂『學而優則仕』，『學古入官』，倒不限於儒者，就是墨法名道諸家都是一樣。『士者所以爲輔相承（丞）嗣（司）者也』（尙賢上），這是墨子的士觀。『士生乎鄙野，推選則祿焉』（齊策），這是道家顏觸的士觀。可知學爲士就是學爲官，不是學爲農，學爲工，學爲商。工農商之能成其爲學，又是資本主義社會成立以後的事了。但在這學爲官的範圍內，『夫子』倒的確是『焉不學，而又何常師之有』的。

在這個範圍以外那就成問題了。樊遲請學稼，他說『吾不如老農』；請學爲圃，他說『吾不如老圃』。農爲他所不曾學，也爲士所不必學，故接着他還斥責樊遲爲『小人』。他說：『上好禮則民莫敢不敬。上好義則民莫敢不服。上好信則民莫敢不用情。夫如是則四方之民襁負其子而至矣，焉用稼？』問農沒有答出，卻來這麼一套不相干的政治理論，顯然樊遲的問是逸出了士學的範圍的了。墨子也和這是一樣，他說過：『一農之耕分諸天下不能人得一升粟，一婦之織分諸天下不能人

得尺布，不若誦先王之道而求其說，通聖人之言而察其辭。雖不耕而食飢，不織而衣寒，功賢於耕而食之，織而衣之者』（魯問篇）。這是當時爲士者的通識。和這不同的就只有一些避世之士，和後起的一部分道家而已，但那出發點是超現實的獨善主義，我們是須得注意的。

工藝似乎學過，孔子自己說：『吾少也賤，故多能。鄙事，君子多夫哉，不多也』。又說『吾不試，故藝』（試是淺嘗之意），這些藝能，大約不是指射御之類吧，射御是君子所必學的，不能視爲鄙事或賤藝。

商是不曾學過的，也是爲士者所不應該學的。子貢曾經商，他說他『不受命而貨殖』，而他自己是『罕言利』，又說『喻於利』的是小人。

他是文士，關於軍事也沒有學過。陳靈公問陣，他說：『俎豆之事則嘗聞之，軍旅之事未之學也』，接着便趕起車子跑了。不過他也並不如舊式注家所擬議的那樣看不起軍旅之事，爲政之道，他既主張『足食足兵』，又還說過『以不教民戰是謂棄之』，『善人教民七年亦可以卽戎』那類的話。軍事的學習雖也是士的分內事，只是他對於這方面沒有充分地研究過而已。

他爲人爲學倒很能實事求是，主張『知之爲知之，不知爲不知』，主張『多聞闕疑，多見闕殆』——可疑的，靠不着的，不肯亂說。又說『多聞擇其善者而從之，多見而識之，知之次（次第）也』。可見他是很能夠注重客觀觀察的。『吾嘗終日不食，終夜不寢，以思，無益，不如學也』。這個經驗之談很有價值，可見他是反對瞑想那種唯心的思維方法的。但他也並不泯卻主觀，一味的成爲機械，『學而不思則罔，思而不學則殆』，必須主觀與客觀交互印證，以織出一條爲人爲己的道理，然後他才滿足。

然而時代限制了他，他肯定人類中有『生而知之』的天才，他說『生而知之者上也，學而知之者次也，困而學之又其次也，困而不學，民(盲)，斯爲下矣』。又說『上智與下愚不移』。不移的下愚，我們能夠承認其存在，如旱發性癡呆症，那的確是沒有辦法的。生而知之的上智，卻完全是莫須有的幻想。不過，好在他自己還不曾自認是生而知之的人。他自己的述懷是『我非生而知之者，好古敏以求之者』。故他所強調的還是『學而知之，困而學之』的步驟，他自己的敏求是到了『發奮忘食，樂以忘憂，不知老之將至』的程度的，他教人好學也要『食無求飽，居無求安，敏於事而愼於言，就有道而正焉』，又說『士志於道而恥惡衣惡食者未足與議也』。他的十五志學，三十而立，四十不惑，五十知天命，六十耳順 七十從心所欲不逾矩的那個簡略自傳，也表示着他一生都在困學敏求當中過活。

他注重歷史，因而也注重根據。『怪力，亂神』之類的東西他是不談的。要考證夏禮殷禮，他嫌在夏後的杞國和殷後的宋國都無可徵考，因爲『文獻不足』。儒家的典籍當中，詩經大約是由他開始蒐集的吧。他已經屢次說到『詩三百』的話上來，又曾提到雅和頌。這一部最早的古詩總集裏面 夏詩自不用說，就連殷詩也一篇都沒有，商頌是宋襄公時正考父所作的東西。書經的情形稍微不同。這部書雖然也在他所『雅言』之例，但他很少徵引。大約在他當時並不曾蒐集到好多篇章吧。他把詩經看得特別重要，看來似乎是他所使用的極重要的一部教材。『興於詩，立於禮，成於樂』，『詩可以興，可以觀，可以羣，可以怨』，『不學詩無以言，不學禮無以立』，可見他是特別注重詩教，也就是情操教育了。學詩不僅可以增廣知識，『多識鳥獸草木之名』 而且可以從政，可以做外交官，據說都能因此而做得恰到好處。這大約是由於詩裏有民間疾苦，有各國風習，

有史事般鑒，也有政治哲理的原故吧。把好多優美的古詩替我們保留了下來，單只這一點，應該也可以說是孔子的功績。

詩與樂是聯帶着的，孔子也特別注重音樂。他自己喜歡彈琴，喜歡鼓瑟，喜歡唱歌。『與人歌而善，必使反之而後和之』，可見他學唱歌是怎樣的用心。『在齊聞韶三月不知肉味』，可見他對於音樂又是怎樣的陶醉　他把音樂不僅視為自我修養，和對於門人弟子的情操教育的工具，而且把它的功用擴大起來，成為了治國平天下的要政。這是『與民偕樂』的意思，便是把奴隸時代的貴族們所專擅的東西，要推廣開來使人民也能共同享受。這一點不僅表示了這位先驅者充分地了解詩藝術價值，而且也顯豁地表示了他所代表着的時代精神。不過時代也依然限制了他。他所重視的樂是古代的傳統，也就是古樂。他說『「韶」盡美矣又盡善也，「武」盡美矣未盡善也』。「韶」雖不必是舜樂，「武」也不必作於周武王，但總之都是古樂　。當時和這古樂對待的已經有新音樂起來，便是所謂『鄭聲』，這新音樂卻為他所不喜歡，他斥之為『淫』。鄭聲和韶武，我們都聽不見了，無從來加以衡斷，但據我們的歷史經驗，大凡一種新音樂總比舊音樂的調子高，而且在樂理樂器樂技上也照例是進步的，故爾所謂『鄭聲淫』的『淫』應該是過高的意思，決不是如像「毛毛雨」之類的那種所謂靡靡之音，倒是可以斷言的。

禮，不用說也是學的極重要的對象。禮，大言之，便是一朝一代的典章制度；小言之，是一族一姓的良風美俗　這是從時代的積累所遞傳下來的人文進化的軌迹。故有所謂夏禮，殷禮，周禮。但所謂夏禮殷禮都已文獻無徵，『無徵不信』，故他所重視的是『郁郁乎文哉』的周禮。他特別崇拜周公，以『久矣不復夢見周公』為他衰老了的徵候而嘆息。其實亂做夢倒是衰弱的徵候，他的晚

年之所以『不復夢見周公』，倒足以證明他已經超過了周公的水準了。周公在周初固然是一位傑出的人物，特別在政治上，但所有一切的周禮相傳爲周公所制作的，事實上多是出於孔子及其門徒們的纂集與假託。

禮是後來的字，在金文裏面我們偶爾看見有用豊字的，從字的結構上來說，是在一個器皿裏面盛兩串玉具以奉仕於神，盤庚篇裏面所說的『具乃貝玉』，就是這個意思。大概禮之起起於祀神，故其字後來從示，其後擴展而爲對人，更其後擴展而爲吉凶軍賓嘉的各種儀制。這都是時代進展的成果。愈望後走，禮制便愈見浩繁，這是人文進化的必然的趨勢，不是一個人的力量可以把它呼喚得起來，也不是一個人的力量把它叱咤得回去的。周公在周初時曾經有過一段接受殷禮而加以斟酌損益的功勞，倒是不可抹殺的事實，但在孔子當時的所謂周禮又已經比周公時代更進步了。雖然或者說爲更趨形式化了要妥當一些，但就在形式上也總是更加進步了的。田制，器制，軍制，官制，一切都在隨着時代改變，沒有理由能說總合這一切的禮制全是一成不變的東西。孔子在春秋末年強調禮制，可以從兩點來批判他，一層在禮的形式中吹進了一番新的精神，二層是把『不下庶人』的東西下到庶人來了，至少在精神方面。『禮云禮云，玉帛云乎哉，樂云樂云，鐘鼓云乎哉』，他並沒有專重鐘鼓玉帛等禮樂之外形。『人而不仁如禮何，人而不仁如樂何』，他是把仁道的新精神灌注在舊形式裏面去了。

『禮與其奢也寧儉，喪與其易（治）也寧戚。』

『能以禮讓爲國乎何有？不能以禮讓爲國如禮何？』

『先進於禮樂，野人也。後進於禮樂，君子也。如用之，則吾從先進。』

這些是表現着他的進步精神。野人就是農夫，他們所行的禮和樂雖然是非常素樸，然而是極端精誠。把精神灌注上去，把形式普及下來，重文兼重質，使得文質彬彬，不野不史（「質勝文則野，文勝質則史」），那倒是他所懷抱的理想地。這應該也就是他的禮樂並重的根據吧，禮偏於文，樂近於質，他把這兩者交織起來，以作爲人類政治生活的韌帶，這層是他的政治哲理的一個特色，我們是不能否認的。「禮樂不興則刑罰不中，刑罰不中則民無所錯手足」，他把人文主義是推重到了極端了。

不過就在禮這一方面，時代也依然限制了他。他在形式上特別注重古禮，就和他在樂的方面注重韶武而要「放鄭聲」的一樣，有好些當時的世俗新禮，他就看不慣。他主張「行夏之時，乘殷之輅，服周之冕」。「行夏之時」，在農業生產上大抵有它的必要，「殷輅」是否特別舒服，「周冕」是否特別美觀，我們就無從判定了。據我從卜辭裏面的發現，知道殷王所乘的獵車是駕兩匹馬的，比起周人的駟馬來怕不怎麼舒服吧。關於冕制，似乎他也還能夠從權，且看他說：「麻冕禮也，今也純（絲），儉，吾從衆」。但這「從衆」的精神可惜他沒有可能貫澈到底，他有時候却又不肯「從衆」。「拜下禮也，今拜乎上，泰也，雖違衆，吾從下」。這就表示得很鮮明，他一隻脚跨在時代的前頭，一隻脚又是吊在時代的後面的。「拜下」是拜於堂下，受拜者坐於堂上，拜者「入門立中廷北向」而拜，這種儀式，我們在西周的金文裏可以找到無數例，這是奴隸制下的禮節。等時代起了變革，階層上下甚至生出了對流，於是拜者與受拜者便至分廷抗禮，這也正是時代使然。衆人都上堂拜，而孔二先生偏要「違衆從下」，很明顯地是在開倒車。從此可以見得他對於禮，一方面在復古，一方面也在維新。所謂「損益」的事情無疑是有的，儘管他在說「述而不

作」，但如三年之喪便是他所作出來的東西，是不是傑作是另外一個問題，他自己的門徒宰予已經就懷疑過不是傑作了。

在主觀方面強調學，在客觀方面便強調教。教與學本來是士的兩翼，他是士的大師當然不能離開學與教。他有有名的庶富教的三步驟論，是他到衛國去的時候，冉有替他御車，他在車上看見衛國的老百姓很多，便讚嘆了一聲：『庶矣哉！』——人眞多呀。冉有就問：『庶了又怎麼辦』？他答道：『富之』——要使他們豐衣足食。冉有又問：『已經豐衣足食了，又怎麼辦？』他又回答道：『教之』——好生展開文化方面的工作去教育他們。究竟教些什麼呢？可惜他沒有說。不過他是承認老百姓該受教的，這和奴隸時代只有貴冑子弟才能有受教育的權利，已經完全不同。他是仁道的宣傳者，所學的是那一套，所教的也當然就是那一套。文行忠信是他的四教，他的門徒是分爲四科的：德行，言語，政事，文學。四教和四科大概是可以鉚合的吧，總不外是詩書禮樂和所以行詩書禮樂的精神條件。他本人確實是一位很好的教育家，他的教育方法並不是機械式的，他能夠『因材施教』。他也不分貧富，不擇對象，他是『有教無類』。當然，也並不是毫無條件，只要有『十小條乾肉』（束脩）送去，他就可以教你了——『自行束脩以上，吾未嘗無誨焉』。這也是教書匠的買賣不得不然，假如連『十小條乾肉』都沒有，你叫教書匠靠吃什麼過活呢？

爲政還要教民，這是一個基本原則。「以不教民戰，是謂棄之」，「善人教民七年可以即戎」，「舉善而教不能，則勸」。這和後起的道家法家的愚民政策是根本不同的。這點我們應該要把握着。因而「民可使由之，不可使知之」的那兩句話近人多引爲孔子主張愚民政策的證據的，那却是值得商討了。一個人的思想言論本來是有發展性的，不得晚年定論，無從判斷一個人的思想上

的歸宿。周秦諸子的書中都有時常自相矛盾的地方，我們苦於無法知道那些言論之孰先孰後。孔子是號爲「聖之時」的，是能因時而變的人。莊子也說過：「孔子行年六十而六十化，始時所是卒而非之，未知今所謂是之非五十九年非也」（寓言篇）。他的晚年定論我們實在也無從知道。「論語」這部書是孔門二三流弟子或再傳弟子的纂輯，發言的先後次第尤其混淆了，不能不說是一件遺憾。但要說「民可使由之，不可使知之」爲愚民政策，不僅和他「教民」的基本原則不符，而在文字本身的解釋上也是有問題的。「可」和「不可」本有兩種意義，一是應該不應該；二是能夠不能夠。假如原意是應該不應該，那便是愚民政策。假如僅是能夠不能夠，那只是一個事實問題。人民在奴隸制時代沒有受教育的機會，故對於普通的事都只能照樣做而不能明其所以然，高級的事理自不用說了。原語的涵義，無疑是指後者，也就是「百姓日用而不知」的意思。舊時的注家也多採取這種解釋。這是比較妥當的。孟子有幾句話也恰好是這兩句話的解釋：「行之而不著焉，習矣而不察焉，終身由之而不知其道者衆也」。就因爲有這樣的事實，故對於人民便發生出兩種政治態度：一種是以不能知爲正好，便是閉塞民智，另一種是要使他們能夠知才行，便是開發民智。孔子的態度無疑是屬於後者。

孔子在大體上是一位注重實際的主張人文主義的人，他不大馳騁幻想，凡事想腳踏實地去做。他生在那麼變化劇烈的時代，舊名與新實不符，新名亦未能建立，故他對子路問政主張先要「正名」，謂「名不正則言不順，言不順則事不成，事不成則禮樂不興，禮樂不興則刑罰不中，刑罰不要則民無所錯手足」。所正的「名」旣與「言」爲類，正是後起的名辯之名，而不限於所謂名分。中「正名」也就如我們現在小之要釐定學名譯名，大之要統一語言文字或企圖拉丁化那樣，在一個

社會制度大變革的時代的確是很重要的事，可惜他的關於如何去『正名』的步驟却絲毫也沒有留下。

他生在大變革的時代，國內國外兼併無常，爭亂時有，故爾他囘答子貢問政，便主張『足食足兵』，他並不是空口講禮樂的空想家，而在禮成樂作之前是要有一番基本工作的。『如有王者必世而後仁』，要三十年之後才有仁政出現，則三十年間的基本工作，照邏輯上說來，也儘不妨有些地方類似乎不仁。『善人爲邦百年亦可以勝殘去殺』，他譽爲『誠哉是言』，不知道是他的前輩的那一位所說的話，這仁政成功的期間是說得更久遠，要費三個三十年以上了。這些年限並不一定有數學般的準確，但足以證明他並不是不顧實際的綏靖主義者，儘管他在說『道（導）之以德，齊之以禮，有恥且格』，但也沒有忘記『道之以政，齊之以刑，民免（勉）而無恥』的。

他的從政者的步驟，有『尊五美，屏四惡』的信條。五美中的一美『因民之利而利之』是最值得重視的，四惡的『不教而殺謂之虐，不戒視成謂之暴，慢令致期謂之賊，猶之與人也出納之吝謂之有司』（有司二字疑有誤），也的確都是値得屏棄的惡政。因之它們的反面便是要先教先戒，信守法令，惠與不吝了。該給人民的，不能不給人民，只要是爲人民謀幸福的，不能吝嗇而不與。雖然也主張『節用』，『道（導）千乘之國，敬事而信，節用而愛人，使民以時』，但這節用是有條件的，便是以愛人爲條件。這只是在消極方面限制爲政者的奢侈，而非節省必要的政治施設使人民不得康樂。故『有國有家者不患寡而患不均，不患貧而患不安』。不過在實際上他是患貧也患不安，患寡也患不均的，看他積極地主張『庶矣富之，富矣教之』，而強調『足食足兵，民信之矣』，也就可以明瞭了。

離開實際的政治之外，還有一種理論的主張，便是「祖述堯舜」。堯舜的存在，除掉尙書裏面所謂虞書夏書之外是很渺茫的。在可靠的殷周文獻裏面沒有提到他們，在甲骨文和金文裏面也沒有提到。甲骨文裏面有「高祖夒」，經王國維考證，認爲是殷人的祖先帝嚳，但從山海經，國語等所保存的神話傳說上看來，帝嚳和帝舜並不是兩人，而且他們都是神。孔子是特別稱道堯舜的，但孔門之外，如墨家法家道家陰陽家甚至如南方的楚辭都一樣稱道堯舜，雖然批判的態度不盡相同。堯舜的故事很顯然是古代的神話，是先民口傳的眞正的傳說，在春秋時被著諸竹帛，因而也就逐漸被信史化了。

孔子的稱道堯舜，單就「論語」來說，有左列數項：

「大哉堯之爲君也，巍巍乎唯天爲大，唯堯則之。蕩蕩乎，民無能名焉。巍巍乎其有成功也，煥乎其有文章。」

「巍巍乎，舜禹之有天下而不與焉」。

「無爲而治者其舜也與？夫何爲哉？恭己正南面而已」。

雖然很簡單，但毫無疑問是把禪讓傳說包含着的。他之所以稱道堯舜，事實上也就是謳歌禪讓，謳歌選賢與能，謳歌君主虛位了。

堯舜禪讓雖是傳說，但也有確實的史影，那就是原始公社時的族長傳承的反映。禮運篇稱之爲「天下爲公」的時代，充分地把這個階段烏托邦化了，因而成爲中國思想上的黃金時期。這動機，是值得我們討論的。明顯的是對於奴隸制時代的君主繼承權（即父子相傳）表示不滿，故生出了對於古代原始公社的憧憬。作爲理想，假使能夠辦得到，最好是恢復古代的禪讓，讓賢者

與能者來處理天下的事情。假使辦不到　那嗎退一步，也要如『舜禹之有天下而不與焉，恭己正南面　，做天子的人不要管事，讓賢者能者來管事。這動機，在當時是有充分的進步性的，無疑，孔子便是他的發動者。

認清了孔子的這歌頌禪讓，也才能夠正視他的『君君臣臣父父子子』的那個提示。那是說君要如堯舜那樣的君，臣要如舜禹那樣的臣　父也要如堯舜那樣的父（不以天下傳子），子也要如舜禹那樣的子（「幹父之蠱」）。齊景公不懂得他的深意，照着傳統的奴隸社會的觀念講下去，便為「信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，雖有粟吾得而食諸」，只顧到自己要飯吃，沒有顧到老百姓也要吃飯，但這責任不能歸孔子來負。

孔子倒是否認地上的王權的。這與其說是他的特出的主張，無寧是社會的如實的反映，當時的王權事實上是式微了，就是各國的諸侯事實上已多為卿大夫所挾制，而卿大夫又逐漸為陪臣所凌駕，大奴隸主時代的權威已經是被社會否認了。孔子想制作一個『東周』，並不是想把西周整個復興，而是想實現他的烏托邦——唐虞盛世。

地上的王權既被否認，天上的神權當然也被否認。中國自奴隸社會成立以來，地上王的影子投射到天上，成為唯一神的上帝，率領百神羣鬼，統制着全宇宙。但到西周末年，隨着奴隸制的動搖，上帝也就動搖了起來。詩經中沒落貴族們埋怨上帝的詩不計其數　春秋年間，王者既有若無，實若虛，上帝也是有若無，實若虛的。妖由人興　卜筮不靈了。一般執政者對於上帝，是在習慣上奉行故事地承認着，而內心的認識可用子產的一句話來統括，便是「天道遠，人道邇，不相及也」。天儘他去天上，我卻要盡我的人事。

孔子對於天的看法反映了這種社會的動態。無疑地，他是把天或上帝否認了的，只看他說「天何言哉，四時行焉，百物生焉，天何言哉？」（註三）已和有受想行識的人格神上帝完全不同。故在他心目中的天只是一種自然或自然界中流行着的理法，有的朋友認為這種看法太看深了；那麼我們請從反對學派的批評來看，便可以知道實在一點也不深。墨子所批評的「儒之道足以喪天下者四政」，第一政是「儒以天為不明，以鬼為不神，天鬼不說」。這所說的不正是孔子的態度嗎？

「子不語怪力亂神」。

「子路問事鬼神，子曰未能事人，焉能事鬼？敢問死，曰未知生，焉知死？」

但無論怎麼說，至少孔子總得是一位懷疑派。不幸他的實際家或政治家的趣味太濃厚，儘管否認或懷疑鬼神，而他在形式上依然是敬遠着它們。這是他的所謂智者的辦法，「敬鬼神而遠之，可謂知（智）矣」。但所謂「知」無疑並不是純粹的理智，而是世俗的聰明。

實際上比孔子更深的已經有老聃存在。他不僅否認了上帝，並建立了一種本體說來代替了上帝。他是孔子的先輩，而且曾經做過孔子的先生，這是先秦諸子所一致承認着的。孔子自己也說「竊比於我老彭」，老就是老聃了。有的朋友因「道德經」晚出，遂並懷疑老聃的存在，或以為由思想發展的程序上看來，老聃的本體說是不應該發生在孔子之先。這些都僅是形式邏輯的推論而已。在春秋時代普遍地對於上帝懷疑，而在紛爭兼併之中又屢有「一匡天下」的那種希望，正是產生老子本體說的絕好的園地。只是他的學說沒有群衆基礎，不僅沒有宰制到思想界，就連孔子也沒有怎麼接受它而已。這種彗星式的學說出現並不是希罕的事。例如門德爾的遺傳律不是被達爾文的進化論所淹沒，直在發表後三十五年才被人再發現了的嗎（註四）？老子的學說經過百年之後，直到環

淵莊周又才得到充分的發展，並不是不可能的事。何况莊周之前還有宋鈃、彭蒙、彭蒙之師，以及楊朱等人存在呢？

孔子既否認鬼神，但有一個類似矛盾的現象，他却承認「命」。他把命強調得相當厲害，差不多和他所主張的仁，站在同等的地位。『子罕言利，與命與仁』——他很少談利，但稱道命，稱道仁。他既說『仁者不憂』，又說『知命不憂』。既說『君子無終食之間違仁』，又說『不知命無以爲君子』。命與仁在他的思想中儼然有同等的斤兩。命又稱爲天命。『君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言』。他自己是『五十而知天命』。看來很像是一片神祕的宿命論（Fatalism）。但問題是他所說的命究竟是什麼。他既否認或懷疑人格神的存在，那嗎他所說的命不能被解釋爲神定的運命。他的行爲是『學不厭，教不倦』，『發奮忘食，樂以忘憂，不知老之將至』的，爲政的理想是『先之勞之』而益以『無倦』；一切都是主張身體力行，頗有積極進取的精神，也不像一位宿命論者。故我們對於他所說的命不能解釋爲神所預定的宿命，而應該是自然界中的一種必然性。這種必然性有點類似於前定，是人力所無可如何的，故他說：『道之將行與，命也。道之將廢也與，命也。公伯寮其如命何？』而對於這種必然性的克服，則是盡其在我。子夏所轉述的這幾句話：『死生有命，富貴在天；君子敬而無失，與人恭而有禮；四海之內皆兄弟也』，也就是這個意思。不因爲人必有死而貪生怕死，也不因爲富貴可羨慕而妄求富貴，故敬以自處，恭以待人，愛人如弟兄骨肉。盡其在我，聽其自然。莊子秋水篇引孔子語『知窮之有命，知通之有時，臨大難而不懼者聖人之勇也』，這或許是假託，但假託得恰合乎孔子的眞意。這便是孔子的天命觀，分明是一種必然論（Necessitavianism），和宿命論是有區別的。

在孔子的整個思想體系上我們可以看出，他在主觀的努力上是抱定一個仁，而在客觀的世運中是認定一個命。在主觀的努力與客觀的世運相調適的時候，他是主張順應的。在主觀的努力與客觀的世運不相調適的時候，他是主張固守自己的。

『篤信好學，守死善道』。

『志士仁人無求生以害仁，有殺身以成仁』。

『不義而富且貴，於我如浮雲』。

『君子義以爲質　禮以行之，遜以出之，信以成之』。

『自古皆有死，人無信不立』。

他並不是低頭於命定的妥協者，看這些辭句也就可以明瞭了。他只差這一點沒有說明，便是一切都在變，命也在變　人的努力可以毀棄舊命而制造新命。奴隸制時代的湯武能革命，使奴隸制崩潰了的人民也正在革命。孔子是生在這種革命潮流中的人，事實上他也正在參加着新必然性的創造的。他說他『五十而知天命』，或者也就是說他探索了五十年　到這時才自覺到了自然的趨勢所賦與他的新使命的吧。

三　墨子的思想體系

墨子在孔子稍後，作爲反對命題而出現。他們在基本立場上就有不同，因而在思想上也差不多立在完全相反的地位。

孔子否認傳統的鬼神，而墨子則堅决地肯定傳統的鬼神，這神有意志，有作爲，主宰着自然界和人事界的一切。

「我有天志，譬若輪人之有規，匠人之有矩。輪匠執其規矩以度天下之方員，曰：中者是也，不中者非也。今天下士君子之書不可勝載，言語不可盡計，上說諸侯，下說列士，其於仁義大相遠也。何以知之？曰：我得天下之明法以度之。」（天志上）

他的「天志」，即天老爺之意志，也就是「天下之明法」，是他的規矩。這正是墨子思想的一條脊樑，也就如沒有規矩不能成其爲輪匠的一樣，抽掉了這條脊樑，墨子便不能成其爲墨子。

天老爺的存在是地上王的投影。大奴隸主成爲地上的統制者，發揮着無上的王權，他爲鞏固這王權，使它成爲「它布」，讓人不敢侵犯，除掉有形的賞罰以支配人的肉體之外，還要造出無形的賞罰來支配人的精神。因而利用人民的愚昧，便把由奴隸造成的人世的金字塔，化而成爲由神鬼造成的天界的金字塔。人王之下有百官衆庶，上帝之下有百神羣鬼。於是明則有斧鉞，幽則有鬼神，王權便得到了雙重的保障。墨子在王權式微了的時代又來提倡「天志」，他這種態度無論怎樣替他辯護，都不好說他不是在復古，而是在革新的。

有的朋友說：降至戰國時代七雄並峙，天子已降爲諸侯之附庸，因而在諸侯的心目中早已沒有天或上帝了。但是在這一時代的農民，他們却幻想有一個最高的權力，來制裁這些無法無天的諸侯，於是出現了墨翟的天志（註五）。這說法自然是有理由的，因爲在古時，無論中國或外國，凡是代表農民利益的革命運動，每每假借宗教的力量以爲號召 但這情形於墨子的場合不能適用。墨子的立場並不代表農民利益，而當時的農民倒比較歡迎當時「無法無天的諸侯」，甚至亂臣賊子

的。『共伯和修其行，好賢仁，而四海之內皆以來爲稽矣；周厲之難，天子曠絕，而天下皆來請矣』（呂氏開春論）。『嫗乎采芑，歸乎田成子』（史記田敬仲世家）。這些是歷史上所告訴我們的實際情形。就在秦滅六國之後，六國的遺民都在思念他們的舊主，所以陳涉發難，六國王室的後裔便都一時紛紛復辟了。陳涉不立楚後而自立受了批評，項梁立楚懷王孫心乃『從民所望』。這些所表示是什麼呢？便是當時的農民對於那些『無法無天的諸侯』倒並不是怎麼懷恨的。何以會這樣？理由却甚簡單，便是因爲人民從奴隸的命運解放出來還不很久的原故。

有的朋友又說：墨子的天道觀是很平等的，證據是法儀篇的『天下無大小國，皆天之邑也；人無幼長貴賤，皆天之臣也』，意思就是說，萬人在天底下都是平等。這也是認識不足。法儀篇的那兩句話就是『普天之下莫非王土，率土之濱莫非王臣』的擴大。假使前者是一種天道平等觀，那嗎後者便是一種王道平等觀。豈不是奴隸制度也可以說是平等的制度了嗎？據我所見，那兩句話其實正表示其大不平等。因爲，『邑』有大小的區別，『臣』有貴賤的等差——至少古時是有十等的；假使我們拿『四海之內皆兄弟也』和『王司敬民，罔非天胤』的話和這比較起來，那就相差得天遠。一邊是王和老百姓都是天的兒子，故爾是兄弟行，一邊是金字塔式的君臣主奴的關係，我們請以公平的態度來批判，到底那一邊要較爲平等呢？

這位朋友又說：明鬼也有平等的意思在裏面，因爲在墨子以前只認爲王公大人死了才能爲鬼，賤民死了是不得爲鬼的。何以見得呢？他引用了左傳昭七年『鄭人相驚以伯有』的那段故事。子產說伯有取精用弘，族大憑厚，故強化爲鬼。據此認爲古代賤民沒有做鬼的資格，是墨子提升了他們，使他們也能做鬼了，所以『明鬼』也是一種平等的主張。這見解倒十分新穎，但是可惜完全是『

自我作故』。古者人死爲鬼，是自有文字以來的通例。鬼的字形就象一個大頭人，表示當是裝扮浮靈的階段而已。

『國君有牛享，大夫有羊饋，士有豕犬之奠；庶人有魚炙之薦。籩豆脯醢則上下共之』。（楚語引祭典）

庶人如沒有鬼，何用此『魚炙之薦』和『籩豆脯醢』呢？

『庶士庶人無廟，死曰鬼，大凡生於天地之間者皆曰命，其萬物死皆曰折，人死曰鬼。此五代（唐虞夏商周）之所不變也』。（禮記祭法）

據這些看來，可見庶人死爲鬼，是自古以來如此看法，那里會是墨子的新發明呢？事實上就是子產評伯有的那一段話裏面，他已經明明說着： 匹夫匹婦強死，其魂魄猶能憑依於人，以爲淫厲』，淫厲就是惡鬼，他何嘗說庶人死了就沒有資格做鬼呢？鬼世界和人世界是一實一虛，一形一影。人世界中既有庶人奴隸，豈能鬼世界中便沒有庶鬼奴隸？鬼也有等級倒是實在的。貴族在生前統制着世界，死後也統制着世界。庶人在生前事奉着貴族，死後也事奉着貴族。故庶人鬼沒有貴族鬼那樣的靈威赫赫，倒是實在的。假使說庶人沒有資格做神，那就正確了。墨子明鬼篇裏面所舉的一些鬼話，都只是一些貴族鬼，即所謂神，庶人倒眞正沒有資格做的。

又有人說：墨子的信仰鬼神，多少是出於利用，所謂『神道設教』。因爲明鬼篇裏面這樣說過『今潔爲酒醴粢盛以敬愼祭祀……雖使鬼神請（誠）亡（無），此猶可以合驩聚衆，取親於鄉里。』是的這倒比前兩說合理一些，但我們須得知道，這只是辯論時使用的所謂援推術而已。你認爲鬼神是沒有嗎？好吧，就作爲沒有吧，而尊天明鬼却依然有它的妙處。這意思並不是承認了鬼神眞

正無，而只是加強了尊天明鬼有兩倍的好　自然，在墨家本身也是有變化和發展的（這種看法正是我們新史學的原則），等到墨家後學講求名辯的時候，他們便差不多根本不談鬼神了。這是他們的進步，然而在墨子本人却不能適用。墨子他是一位虔誠的信仰者，看他翻三覆四地證明鬼神之有，又翻三覆四地斥責主張無神無鬼論者之妄，也就儘足以證明他的誠意了。不錯，老百姓是相信有鬼神的，那是因爲受教育的機會被人剝奪了的原故。假使因爲他們相信而再要站在『王公大人』的立場來存心利用，那正是愚民政策。『無法無天的貴族們』早就知道那一套是騙局，被你駭不倒，而老百姓們倒被你駭得會更加貼服了。爲什麼呢？頂可怕的是貴族鬼而不是庶人鬼呀。所以宗教，結果是奉事統制者的東西，要說墨子是存心利用，我看那倒是有點寃枉墨子了。

在我的鄙見，問題不想那樣去提出。我是感覺着中國有這樣一位標準的教主人格，爲什麼沒有產生出一個固有的宗教？世界上的幾個大宗教差不多都發生在距今二千年前上下。墨子生在二千四五百年前，以他的精神和主張儘可以成立一個中國獨特的宗教，而在戰國年間的墨家學派的確也有過這樣的趨勢的，如等於教主的所謂『巨子』之衣缽傳授卽是一例。然而結果沒有形成，後來反讓儒家和道家來奪了他的席，而儒也並不成其爲宗教，道也僅是印度教的拙劣的翻版。這在研究中國古代史上倒確實可成爲一個問題。爲什麼在奴隸制解體以後中國不能產生一個獨自的宗教呢？在這兒我的看法是，中國的地理條件有很大的關係。各個世界大宗教都產生在熱帶國家，那些地方的貴族們一樣受着自然界的壓迫，故爾容易在幻想中去討生活　在生前想求得一種法悅以忘却現世的辛苦，在死後自己昇上天堂，把敵對者打進地獄裏去。中國是溫帶國家，天堂何如現世的宮殿？地獄何如現世的監牢？故爾中國貴族最實際，無須乎再有昇天入地的必要了。因此中國的統制者早就知

道歡迎比較更現實的統制工具，而冷落了那種虛無縹渺的東西。這，怕就是固有宗教雖過具體而微，而終竟未能完成的根本原因吧？

世界是一元的，陰陽只隔一張玻璃紙。人世界即鬼世界，鬼世界即人世界。既承認鬼世界的神鬼的權威，當然早就在承認着人世界的『王公大人』的權威。既在尊天明鬼，當然也早就得尙同尙賢。尙同與尊天相應，尙賢與明鬼相應。天之下有羣鬼百神，王之下有羣賢百僻，都是兩兩相應的。尊天既是絕對的神權統治，尙同便是絕對的王權統治。王權爲天所授與。『一同天下之義。上之所是，亦必是之。上之所非，亦必非之。上同而下不比』（尙同上）。以王的意志統一天下的意志，以王的是非統一天下的是非。當然王之上也還有天，王也得上同於天。但，天是什麼呢？天不過是王的影子。故結果是王的意志就是天的意志，王的是非就是天的是非。而反過來，所謂『天志』實在也不過就是王志了。當然王也須得爲義，不爲不義，這是是非善惡的標準。但這義不義的標準又從什麼地方出來的呢？『義不從愚且賤者出，必自貴且知者出』（天志中）。是故『自貴且智者爲政乎愚且賤者則治，自愚且賤者爲政乎貴且智者則亂』（尙賢中）。『然則孰爲貴？孰爲智？曰天爲貴，天爲智而矣』。天又是什麼呢？眞是天曉得，還不是就是王者的特寫嗎？所以說來說去，仍不外是以一人的意志爲天下人的意志，以一人的是非爲天下人的是非。這一人假使是絕頂的天才或者沒有問題，然而天地間那有這樣絕頂的天才呢？有這樣絕頂的天才，又能世世代代相繼續的嗎？

王者是絕對不能虛位的，必須力疾躬行。爲了一同天下之視聽尤須獎勵告密與勵行連坐，『見淫僻不以告者，其罪亦猶淫僻者』（尙同下），使『天下之人皆恐懼振動惕慄，不敢爲淫暴。曰天

子之視聽也神』（尚同中）。『淫僻』或『淫暴』翻譯成現代語就是過激。墨子是最恨『寇亂盜賊』的人，他的書中返之復之地屢以盜賊爲戒。這倒是時代的反映。因爲土地財產私有權既經法定成立，則私有權的保衛便不能不強調。在墨子時代還僅是『天下之爲寇亂盜賊者，周流天下無所重足』（尚同下），而到墨家後學竟發展到『殺盜非殺人』（小取）的地步了。故爾他替『王公大人』所設想的，就是在怎樣『主社稷，治國家，欲修保而勿失』（尚賢中），『傳以遺後世子孫』（尚賢下），『業萬世』（天志上）。社稷是王的社稷，國家是王的國家，人民是王的人民。『士君子』之流便擁戴着王的權威，保衛着王的私產。在這樣的情形之下當然不許有一人敢爲『淫僻』或『淫暴』，敢爲『寇亂盜賊』。而能夠替王保衛私產，遏制『淫暴』，消弭『寇亂盜賊』的人也就是所謂『賢』了。這樣的『賢』不用說比那些『骨肉之親，無故富貴，面目美好者』還要值得貴重，『雖在農與工肆之人，有能則舉之，高予之爵，重予之祿，任之以事，斷予之令』（尚賢上），使老百姓們尊敬它，信仰它，害怕它。這倒也是奴隸解放時的一部分實際情形。故『官無常貴，而民無終賤』。這兩句話每被人引用來證明墨子主張的革命性，然而實在是社會現實的反映而已。而墨子卻把這個現實引向『王公大人』本位上去了。

在墨子思想中最爲特色而起着核心作用的要算是他的「兼愛」與「非攻」的一組。這兩種主張其實只是一個提示的正反兩面。「兼愛」是由積極方面來說，「非攻」是由消極方面來說。這無疑也是時代精神的反映，但儘管同樣在說愛，同樣在說愛人，而墨子的重心卻不在人而在財產。墨子是把財產私有權特別神聖視的。人民，在他的觀念中，依然是舊時代的奴隸所有物，也就是一種財產。故他的勸人愛人，實等於勸人之愛牛馬。請看他說吧：

「盜愛其室不愛異室，故竊異室以利其室。賊愛其身不愛異身，故賊人身以利其身。
『大夫各愛其家不愛異家，故亂異家以利其家。諸侯各愛其國不愛異國，故攻異國以利其國』。（兼愛上）

這就是說：你不尊重我的所有權，我不尊重你的所有權　結果是互爲盜賊，互相攻亂，你也侵犯我的所有權，我也侵犯你的所有權　要怎樣來救止這種弊病呢？要『兼相愛，交相利』。這也就是說：你尊重我的所有權，我也尊重你的所有權，彼此互相尊重，於是也就互相得到好處。故所以說：

『視人室若其室，誰竊？
視人身若其身，誰賊？
視人家若其家，誰亂？
視人國若其國，誰攻？』（兼愛上）

兼愛的結果便不會攻亂賊竊，不兼愛呢便會有攻亂賊竊，反對攻亂賊竊便是反對不兼愛，故隊「非攻」只是「兼愛」的另一種說法而已，因而在本質上，「非攻」也依然是對於所有權的尊重。翻譯成適當的口語，也就是反對侵犯所有權。且看原文吧。

『今有一人，入人園圃，竊其桃李，衆聞則非之，上爲政者得則罰之。此何也？以虧人自利也。

至攘人犬豕雞豚者，其不義又甚入人園圃竊桃李。是何故也？以虧人愈多，其不仁滋甚，罪益厚。

「至入人欄廐，取人馬牛者，其不仁義又甚攘人犬豕鷄豚。此何故也？以其虧人愈多。苟虧人愈多，其不仁滋甚，罪益厚。

至殺不辜人也，拖其衣裘，取戈劍者，其不義又甚入人欄廐，取人牛馬。此何故也？以其虧人愈多，苟虧人愈多，其不仁滋甚矣，罪益厚」。（非攻上）

就這樣逐漸把範圍擴大下去，說到攻人之國爲大不義。故「攻伐無罪之國，入其國家邊境，芟刈其禾稼，斬其樹木，墮其城郭，以湮其溝池，攘殺其牲牷，燔潰其祖廟，勁殺萬民，覆其老弱，遷其重器」（非攻下），這比殺人越貨是更加不義了。「勁殺其萬民」與「攘殺其牲牷」並列，而與「攘人犬豕雞豚者」，「取人牛馬者」同等。故人民依然還是所有物；而攻人之國實等於侵犯最大的私有權而已。這就是兼愛與非攻說的核心。尊重私有財產權並保衞私有財產權，故他這一套學說並不重在愛人，而是重在利己，不是由人道主義的演繹，而是向法治刑政的歸納。他之主張告密連坐（尙同中及下），「勸之以賞譽，威之以刑罰」（兼愛下）或「富貴以道（導）其前，明法以率其後」（尙同下）的辦法，後來爲商鞅申不害韓非之流的法家所極端擴大了，那並不是沒有理由的。

攻是侵略，非攻就是反侵略，因而非攻本身就是戰爭。道家早就揭穿了這一層，認爲「爲義偃兵，造兵之本」（莊子徐无鬼），而他自己也讚獎周武王之伐殷紂，認爲是「誅」，與攻不同。這也就是儒家所說的義戰與非義戰的區別了。我曾說「他的非攻其實就是美攻」；朋友們多說我故爲「偏惡之辭」，其實我倒是盡了客觀檢討的能事的。

旣普遍承認私有權的神聖，因而他的主張結果是對於私有權大者幫了大忙，這是邏輯的必然。我曾說，「他的兼愛其實是偏愛」，朋友們多說我故爲「偏惡之辭」，其實我倒是盡了客觀檢討的能

事的。

在由奴隸制轉移爲封建制的過渡時期，私有財產權還未十分穩固，要建立一種學說體系來使它神聖化，倒確實不好輕率地諡爲「反動」。在這一部分我可以取消我的這個判斷。但要說墨子是奴隸解放者，是農工革命的前驅，是古代的鮑爾塞維克，雖然明顯地不是出於「偏惡」，然而只是把黑臉張飛塗成了紅臉關羽。不僅依然在塗着臉譜，而且塗錯了臉譜。

「節用」與「節葬」是一套消極的經濟政策，這和老百姓的生活並沒有直接的關係，因爲老百姓的用是節無可節，葬也是節無可節的。他的整套學說都是以「王公大人」爲對象的，「王公大人」的不合理的消費如果節省一些，當然也可以節省一些民力。從這麼一點間接的恩惠說來，墨子倒可算在替人民設想了。大家也就抓緊了這一點，認爲墨子是人民的朋友。譬如節用中篇所反覆着的一句話：「諸加費而不加民利者聖王弗爲」，好些朋友認爲這就是墨子事事爲「民利」着想的證據。但我却絲毫也不能夠在這句話裏面找到滿足。一國的政治如果眞是爲「民利」設想的話，你只愁用費不夠。那裏會有什麼浪費的憂慮？他之所以發慮浪費者，只是爲的王利而不是「民利」，如何在老百姓身上多用一點，他從不曾這樣想過。他只是把人民的生活限在極尚節的階段，一切器用「足以奉給民用則止」，只求他們凍不死，餓不死。假使王者不節約，把老百姓榨取到凍死餓死的程度，那怎麼辦？這就是他所擔心的，你以爲他眞在替人民設想嗎？但這，我也並不想專怪他，因爲這限度要想打破，歷史還須得再推進兩千多年。但我們如果不認定這個限度而要說墨子是「最民主」，是「鮑爾雪維克」，那却是中飽了二千多年的歷史。

當時的生產情形，在墨子的眼中看來，是人民少而土地多，因而生產力不足，生產不敷消費。

請看他說吧：

「今萬乘之國，虛（墟）數於千，不勝而入，廣衍數於萬，不勝而辟；然則土地者所有餘也，士民者所不足也」。（非攻中）

荒地以千計，沒有那麼多的人來住。平地以萬計，沒有那麼多的人來開墾。土地有餘而人民不足。故爾拿人民去打仗，去『爭虛城』，在他看來是『棄所不足而重所有餘』。因此他的節用，把人民這項生產工具也是包括在裏面的，不僅要節省民力，而且還得倍加人口的生產，於是他便想出了早婚的方法，要用國家的法令來限定早婚。『丈夫年二十毋敢不處家，女子年十五毋敢不事人』（節用上），我們不要看忽略了那『毋敢不』三個字。戰爭除勞民傷財而外，還使『男女久不相見』，久喪也因『敗男女之交多』，故都在所反對之例。看來蕃殖人口倒確是墨子的一項積極的經濟政策。人民既是『王公大人』的私有，使人民蕃殖，也不過如使牛馬蕃息一樣，儘管『女子十五』便要『事人』，未免有點不人道，他也顧不了那麼許多了。有的朋友說：這比三年之喪禁止男女三年不交接的似乎還要『人道』一些。這倒也想得周到。但我並沒有意思替三年之喪辯論，我也並不是什麼新儒家，誰人道誰不人道，倒不是爭門戶的事情，不過公平一點說，人道不人道的標準是應該看強制的有無或強弱，即自願與非自願來判定的。我們請從這一方面去加以考慮一下吧。

「節用」與「節葬」的另一個目的，是在反對儒家的禮。「節葬」是反對喪禮，尤其三年之喪，固不用說；「節用」反對其它的禮，所謂「俛仰周旋威儀之禮，聖王弗爲」（節用中）。本來對於形式上的繁文縟禮，孔子也是反對的，所謂「禮與其奢也寧儉，喪與其易（治）也寧戚」，和墨子的節用節葬似乎也沒有什麼不同。只是孔子的出發點是心理的安不安，而墨子却是經濟的利不

利。就拿三年之喪來說吧，當宰予反對的時候，孔子也只說『於汝安乎』，『女安則爲之』。自言一點」要說孔子是唯心，墨子是唯物，是毫無問題的。只是墨子這位大師似乎是一位愛走極端的天才，他在生活上和言論上都愛走極端，有時候每每自相矛盾。例如他的「節葬」和「明鬼」便是，東漢末年的王充已經指摘過，而他的「節用」和「尚賢」也是衝突的。尚賢是面稱王天下正諸侯者必具置三本。所謂三本是『高予之爵，重予之祿，任之以事，斷予之令』。他在那兒曉得說『爵位不高則民不敬也，蓄祿不厚則民不信也，政令不斷則民不畏也』（尚賢中）。但他說到節用節葬上來，却要採取平均主義，擠轂到萬分，不僅是於事行不通，而且是於理也說不通的。大約因爲是出於反對命題，故每每不惜過甚其辭，矯情立異的吧。

他是同情公室而反對私門的人。他站在同情公室的立場上，所見到的只是腐敗了的奴隸生產，因而看不出人民生產力的偉大。他對於人類的前途是悲觀的，因而他反對商家的分，而要返回農家或其以前的舊 他只能在節省和蕃殖人口或防止人口減少上着想，怎樣去開發民智，怎樣去改良生產工具，怎樣使人民娛樂以增加其生產效率，他不唯不肯去用心，而且反對向這些方面去用心。事實上他是在開倒車，因而我說他「反動」，並不限於他迷信鬼神的那一點。我們再請看他的「非樂」和「非命」理論吧。「非樂」不僅在反對音樂，完全在反對藝術，反對文化。他說『仁者之爲天下度也，非爲其目之所美，耳之所樂，口之所甘，身之所安。以此虧奪民衣食之財，仁者弗爲也』（非樂上），這是對的。但如果是謀人民的目之所美，人民的耳之所樂，人民的口之所甘，人民的身體之所安，這不僅不會『虧奪民衣食之源』，而且可以增加其衣食之源，何嘗與可以一概反對。但墨子是一概反對了，雖然他也在說『下度之，不中萬民之利』，事實上他並不是站在萬民的立場以度

其利，而是站在「王公大人」的立場以度其利。那樣從樓上滴點眼藥下來的方法，只是讓老百姓有碗飯吃，有件衣穿，便是大德大利了。「與民同樂」的觀念，在墨子的思想中是毛根也沒有的。所謂「與君子聽之，廢君子聽治；與賤人聽之，廢賤人之從事」，結果只剩下「羣牛馬和一條鞭子。」賤人是管耕稼樹藝，紡績織紝的，君子是「內治官府，外收斂關市山林澤梁之利以實倉廩府庫」的，一句話歸總，便是榨取老百姓的。「君子不強聽治，即行政亂；賤人不強從事，即財用不足」。刑政在管賤人，財用在養君子，故「非樂」的高論只是在更多多榨取老百姓而已。「中萬民之利」嗎？真是天曉得呀！

關於「非樂」，墨儒之間有一段小小的議論，甚爲學者所稱道。

「子墨子問於儒者曰：何故爲樂？

曰：樂以爲樂也。

子墨子曰：子未我應也。今我問曰：何故爲室？曰：冬避寒焉，夏避暑焉，且以爲男女之別也，則子告我爲室之故矣。今我問曰：何故爲樂？曰「樂以爲樂也」，是猶曰何故爲室？曰室以爲室也」。（公孟篇）

首先是胡適根據這個故事認爲墨子是很科學的，對於事物要追求根源，問他一個「爲什麼」。不錯，墨子似乎很有這樣的精神，不過在這個缺席裁判的故事裏面，他或他的後學卻不免有點上下其手。「樂以爲樂也」是說音樂爲的是圖快樂，正說出了它的爲什麼來。墨子故意把音樂與快樂混爲一談，而反詰以「室以爲室」，那無寧是詭辯。這是因爲中國字有毛病，古時音樂的「樂」與快樂的「樂」，連發音都相同。這樣的情形就在墨子「經說上」篇裏面也正有同樣的一例，便是「知也者所

以知也而「不」必知」，我們可以了解第一個「知」字是智字，但如也要弄點詭辯的話，豈不也是「室也者所以室也而「不」必室」嗎？

儒家談音樂倒並不那麼幼稚，孔子本人雖沒有留下什麼好高深的音樂理論，但到他的弟子或再傳弟子的公孫尼子，他的「樂記」一篇便把樂的功用發揮得很爲詳盡的。我有一篇「公孫尼子及其音樂理論」一文可以參考，在這兒不必贅述。中國古代的學問，認眞夠得上稱爲有點科學性質的，只有音樂的樂律和曆法，這兩種東西儒家都看得很重。在墨子方面呢？曆法不曾提到，而莊子說它「不暉於數度」（天下篇）。音樂則極端反對。我們就單以這項爲標準，要說墨子是「一位科學家」，至少在我個人是不能不躊躕的。

墨子的所謂三表法，朋友們也大多認爲是墨子的很有光輝的邏輯。這三表法敍述在「非命篇」裏面，上中下三篇的字面略有不同，我現在一並把它們抄在下邊。

（上篇）

「言必有三表。何謂三表？

子墨子言曰：有本之者，有原之者，有用之者。於何本之？上本之於古者聖王之事。於何原之？下原察百姓耳目之實。於何用之？廢（發）以爲刑政，觀其中國家百姓人民之利」。

（中篇）

「言有三法。三法者何也？

有本之者，有原之者，有用之者。於其本之也，考之天鬼之志，聖王之事。於其原之也，徵以先王之書。用之奈何？發而爲刑政」。

（下篇）

『言有三法』何謂三法？

曰：有考之者，有原之者，有用之者。惡乎考之？考先聖大王之事。惡乎原之？察衆之耳目之情。惡乎用之？發而爲政乎國家，察萬民而觀之』。

下篇和上篇比較接近，三占從二，我就根據這兩篇來說話吧。有的朋友說這是最科學的方法，因爲它有本有原，『都把經驗當成眞理的標準』。不錯，從表面上看來，似乎很合乎科學，在早期一點的學者還有人把它比成邏輯的三段論法的，但可惜這個步驟是由上而下的演繹，而不是由下而上的歸納。他那一『本』，根本就是問題。『天鬼之志』且不說，『聖人之事』是什麼事？他所舉出的不是一些奴隸制時代的故實嗎？把一些渺茫不足憑的故實認爲是眞理或眞實作爲自己學說的出發點，這倒是最不合乎科學的。而他的『察百姓耳目之實』也很能上下其手。譬如他要證明鬼神是有吧，除古書所載之外，他可以說百姓在什麼地方見過鬼，見過神，於是乎鬼神也就眞正有了。又譬如他要證明命是無吧，除古書上的暴王所作之外，百姓在什麼地方也沒有見過命的面貌，聽過命的聲音，於是乎命也就眞正沒有了。這議論眞是素樸得可愛。『發而爲刑政』，可無須乎再說，所謂『國家百姓人民之利』究竟是誰的國家？誰的百姓人民？誰的利？淺薄的『經驗』是絕對不能成爲『眞理的標準』的呵！

人民百姓是應當強力疾作的，不強力疾作則『天下衣食之財將必不足』，在這兒所非的樂與所非的命都是使人民百姓『怠倦』的東西，當然也使王公大人卿大夫怠倦，假使管理人民百姓的王公大人卿大夫怠倦了，那人民百姓便更加怠倦了。所以樂與命是要不得的東西。樂，我們知道是會

樂，是文化；命又是什麼呢？這很不容易令人把握。他是把否認鬼神，提倡三年之喪、尊重音樂，主張有命等，作為「儒之道足以喪天下者四政」的。那嗎「非命」，論理是以儒家的命為攻擊對象的了。但儒家的命是一種素樸的必然論，而墨子所攻擊的却強半是宿命論，這是有點令人苦於索解的。

宿命論固然應當反對 墨子學說裏面似乎也以這一項為最有光輝。但奇妙的是和他的學說系統很不諧和。他說：「命者，暴王所作，窮人所述」，在命是指宿命論的時候，這是一點也不錯的。譬如自古相傳為標準暴主的殷紂，他便說過這樣的話：「我生不有命在天」（尚書：西伯戡黎）。宿命論是和宗教的迷信不可分的，而倡導非命的墨子却是尊天明鬼的人，這不是一種奇事嗎？凡是相信鬼神的人每每也要走到「百門而閉一門」的地步 「閱微草堂筆記」裏面有一段故事，有一位老太婆無惡不作，却誠心信奉觀音大士，以為這一功德便可以消除他一百項罪過。這和殷紂王的故事眞可以說是半斤八兩了。

孔子不相信鬼神，他所說的命是種必然論而非宿命論，在上面已經敍述過。所謂「生死有命」便是打破天上的權威，不相信崇敬鬼神便可以延年，不崇敬便會折壽。所謂「富貴在天」便是打破地上的權威，不走諂上傲下的路去求不義的富貴。這和墨子的學說倒有點不兩立的。在我看來，墨子顯然是在用手段，他利用命的含義有兩種，便先把論敵塗飾成宿命論者，而在骨子裏則盡力打擊必然論，為鬼神張目。你看他叫人去查先王之書吧，他說所有先王之憲，先王之刑，先王之誓裏面「亦嘗有曰：福不可請，而禍不可諱（違），敬無益，暴無傷者乎」？他反作出這樣問。當然也就是說：「福可請也，禍可違也，敬有益也，暴有傷也」了。但暴是向誰暴？敬是向誰敬？都是從何

違？福是從何請呢，曰「上帝山川鬼神」和上帝山川鬼神的「幹主」。他所稱道的「先王」不用說就是奴隸時代的一些「幹主」。你要敬他，暴不得，那福就可請，禍就可違了。假使你不敬他，你要暴他，那你就該死不得活！所以結果是死生無命，富貴在王。除了王權也就是神權之外，更沒有什麼必然性。必然性的那種「命」實在是「上不利於天，中不利於鬼，下不利於人」的——人者誰？「王公大人卿大夫」也！因此我曾說：「墨子的非命其實是皈命」，朋友們多說我是出於「偏惡」，但在我自己倒是盡了客觀檢討的能事的。

（註一）見呂氏春秋愼大篇，又淮南道應訓「孔子勁杓國門之關」，同主術訓「孔子力招城關。」

（註二）荀子很恭維葉公。非相篇「葉公子高微小短瘠，行若將不勝其衣。然白公之亂也，令尹子西，司馬子期皆死焉，葉公子高入據楚，誅白公，定楚國，如反手爾。仁義功名善於後世」。儒家到荀子，已經早把立場改變了。

（註三）莊子知北遊篇有一節話，是這幾句話的擴張：「天地有大美而不言，四時有明法而不議，萬物有成理而不說。聖人者原天地之美而達萬物之理，是故至人無爲，大聖不作，觀於天地之謂也。」

（註四）門德爾（Mendel）是奧國布呂恩的僧正，從一八六六年發表其「植物交雜之實際」，發現遺傳定律，但不爲人所注意。直至一九〇〇年遺傳定律又由三位學者同時發現，門氏論文也才再被發現。中間被掩沒者凡三十五年。

（註五）翦伯贊著「中國史綱」第二十九頁。

儒家八派的批判

孔子死後，據韓非子顯學篇說，儒家是分爲八派的，「有子張之儒，有子思之儒，有顏氏之儒，有孟氏之儒，有漆雕氏之儒，有仲良氏之儒，有孫氏之儒，有樂正氏之儒」。八派中把子夏氏之儒除外了，不知道是什麼原故。我們現在姑且根據這八派來闡述儒家思想的展開。

「子張之儒」，荀子非十二子篇曾加以痛罵，謂「弟佗其冠，神禫其辭，禹行而舜趨，是子張氏之賤儒也」。荀子罵人每每不揭出別人的宗旨，而只是在枝節上作人身攻擊，這是一例。像這，我們就不知道子張一派的主張究竟有些什麼特色。

照論語裏面所保存的子張的性格看來，他似乎是孔門裏面的過激派。孔子說「師也辟」（辟者偏也）；又和子夏的「不及」對比起來說他是「過」。但他的偏向是怎樣呢？他是偏向於博愛容衆這一方面的。

「子夏之門人問交於子張。子張曰：「子夏云何」？對曰：「子夏曰：可者與之，其不可者拒之」。子張曰：「異乎吾所聞。君子尊賢而容衆，嘉善而矜不能。我之大賢與？於人何所不容？我之不賢與？人將拒我，如之何其拒人也」？」

看他這個子不是很有包容一切的雅量嗎？曾子曾說過「以能問於不能，以多問於寡，有若無，實若虛，犯而不校，昔者吾友嘗從事於斯矣」，這所說的「吾友」，雖然有人以為指的是老子，但其實應該就是子張。你看他「沖淡其辭」，不就是「有若無實若虛」的表現？「禹行而舜趨」不就是「犯而不校」的表現？禹之父鯀為舜所誅戮，而禹臣服於舜。舜之弟象作惡不悛，而舜封之有庳。這些都是「犯而不校」的好榜樣，所以子張氏之儒在摹倣他們，亦步亦趨。這在孔門的中庸之徒看來應該是有點過火的，所以曾子批評他「堂堂乎張也，難與並為仁矣」，子游也批評他「吾友張也為難能也，然而未仁」。他那樣的寬容，而說他不合乎仁道：大約是嫌他有點近於鄉愿吧？然而「堂堂乎張也」，倒確確實實是有所自立的。他本人的主張，殘留得很少，論語裏面有左列的兩項，卻充分地可以表現他的精神。

「士，見危授命，見得思義，喪思哀，其可已矣。」

「執德不宏，信道不篤，焉能為有？焉能為亡（無）？」

臨到危難的時候要把自己的生命拿出來，有所利得的時候先要考慮該不該受，度量要寬大，操持要堅忍……這些，豈是鄉愿所能夠做得到的？此外有關於子張和孔子的問對好多條，有「子張學干祿」，「問十世可知」，「問令尹子文」，「問善人之道」，「問明」，「問崇德辨惑」，「問政」，「問士何如斯可謂之達」，「問高宗諒陰」，「問行」、「問仁」，「問從政」，大約是子張氏之儒所保留下來的一些紀錄。雖然主要是孔子所說的話，但可見子張所關心的是些什麼問題，而且就是孔子的答辭也一定是經過潤色，或甚至傅益的。例如像「問仁」和「問從政」兩條，在論語中比較博衍，而和子張的精神卻十分合拍，可能也就是出於傅益的例子。我現在把這兩條整抄錄

在下邊。

一、問仁：

「子張問仁於孔子，孔子曰：「能行五者於天下，爲仁矣」。請問之，曰：「恭、寬、信、敏、惠。恭則不侮，寬則得衆，信則人任焉，敏則有功，惠則足以使人」。」

二、問從政：

「子張問於孔子曰：「何如斯可以從政矣」？子曰：「尊五美，屏四惡，斯可以從政矣」。子張曰：「何謂五美」？子曰：「君子惠而不費，勞而不怨，欲而不貪，泰而不驕，威而不猛」。子張曰，「何謂惠而不費」？子曰：「因民之所利而利之，斯不亦惠而不費乎？擇可勞而勞之，又誰怨？欲仁而得仁，又焉貪？君子無衆寡，無小大，無敢慢，斯不亦泰而不驕乎？君子正其衣冠，尊其瞻視，儼然人望而畏之，斯不亦威而不猛乎」？子張曰：「何謂四惡」？子曰：「不教而殺謂之虐，不戒視成謂之暴；慢令致期謂之賊；猶之與人也，出納之吝，謂之有司」。」

這最後的「有司」兩個字恐怕有錯誤，和「虐、暴、賊」不類。荀子宥坐篇載孔子語「慢令謹誅，賊也；今生也有時，斂也無時，暴也；不教而責成功，虐也，已此三者，然後刑可即也」，和這兒所說的前三惡相近，但無「有司」一項。兩者參照，論語的文句較爲整飭，可以知道潤色傅益是在所不免的了。

照這些資料看來，子張氏這一派是特別把民衆看得很重要的。仁愛的範圍很廣，無論對於多數的人也好，少數的人也好，小事也好，大事好，都不敢怠慢。嚴於己而寬於人，敏於事而惠於費。這在表面上看來和墨家有點相似。大約就因爲有這相似的原故，子張氏的後學們似乎更和墨家接近了。荀子儒效篇裏面有駡「俗儒」的這麼一段文字：

「【一】逢衣淺帶，解果其冠，略法先王而足亂世術，繆學雜舉，不知法後王而一制度，不知隆禮義而殺詩書。【二】其衣冠行僞（爲）已同於世俗矣，然而不知惡者，其言議談說已無以異於墨子矣，然而明不能別。【三】呼先王以欺愚者而求衣食焉，得委積足以揜其口，則揚揚如也，隨其長子，事其便辟，舉其上客（擧讀爲與；言參與也），億然若終身之虜而不敢有他志。是俗儒者也」。（數目字系所加。）

這應該是就括着「子張氏之賤儒」，「子夏氏之賤儒」，「子游氏之賤儒」而混駡的。我們把非十二子篇對於三派的分駡和這對照起來，便可以看出這裏面的分別。子夏氏之賤儒是「正其衣冠，齊其顏色，嗛然而終日不言」，和第一項相當。子游氏之賤儒是「偷儒憚事，無廉恥而嗜飲食，必曰君子固不用其力」，和第三項相當。那嗎第二項必然是指子張氏之賤儒了。因此子張氏之儒的「弟佗其冠」即是頹唐其冠，這和「解果其冠」不同，楊倞引或說「解果蓋高地」，即是高拱起來的意思。故「解果其冠」即巍峨其冠，正與「逢衣淺帶」爲配。據此可知子夏氏一派講究戴高帽子，寬衣博帶，氣象儼然；而子張氏一派講究戴矮帽子，隨便不拘，同乎流俗。「言議談說已無異於墨子」，可見這一派的後生已經是更和墨家接近了。莊子盜跖篇有子張與滿苟得對話的一節，從子張的口裏面說出了這樣的話：

『仲尼墨翟窮爲匹夫，今謂宰相曰：「子行如仲尼墨翟」，則變容易色稱不足者，士誠可貴也」』。把墨翟和仲尼對舉，而讓子張說出，可見做這個寓言者的心目中也是把子張看來和墨翟接近的。墨翟應該比子張遲，他在初本來是學過儒術的人，照時代上看來，倒應該說墨翟受了子張的影響。不過他們儘管有些相似，在精神上必然有絕對不能混同的地方，不然他們應該早就合流了。子張氏之儒的典籍缺乏，我們不能暢論其詳，但我想，他們如有不容混同的差別，那一定是立場問題。子張氏在儒家中是站在爲民衆的立場的極左翼的，而墨子則是站在王公大人的立場。這應該是他們的極嚴峻的區別。

『子思之儒』和『孟氏之儒』，『樂正氏之儒』，應該只是一系。孟氏自然就是孟軻，他是子思的私淑弟子。樂正氏當即孟子弟子的樂正克。但這一系，事實上也就是子游氏之儒。宋代程朱之徒雖然把思孟歸爲曾子的傳統，但他們的根據是很薄弱的。他們所表張的『大學』其實並不是「孔子之言而曾子錄之」及「曾子之意而門人記之」。他們之所以如此立說者誰因所謂傳文裏面有兩處『子曰』和一處「曾子曰」而已。其實假如全是『曾子之意而門人記之』，那就不必還要特別表著一句曾子的話了。既特別引用了一句曾子的話，那就可以知道全文決不是「曾子之意」的記錄了。照我的看法，大學　篇無寧是『樂正氏之儒』的典籍，這且留在下面再加說明。先來討論思孟何以出於子游氏。

　略法先王而不知其統，猶然而材劇志大，聞見雜博，案往舊造說，謂之「五行」，甚僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解。案飾其辭而祇敬之，曰「此眞先君子之言也」。子思倡

之，孟軻和之。世俗之溝猶瞀儒，嚾嚾然不知其所非也，遂受而傳之，以為「仲尼子游為茲厚於後世」。是則子思孟軻之罪也。」（荀子、非十二子篇）

既言思孟之學乃「仲尼子游為茲厚於後世」，這便是他們出於子游氏之儒的證據了。這一派也正是荀子所痛罵的，「偷儒而憚事，無廉恥而嗜飲食，必曰君子固不用力」的「子游氏之賤儒」。稱之為「子游氏之賤儒」，不必便是罵子游，只是罵他的後學，說不定也就是指的孟軻。這種人，他在修身篇裏面又罵為「惡少」——「偷儒憚事，無廉恥而嗜乎飲食，則可謂惡少者矣」。雖然孟子的年齡比起荀子來並不「少」，但孟子的門徒當然又有「少」的存在。

這項極現成的重要資料，二千多年來都被人忽略了，甚至還有人說「子游」是錯誤了的。郭嵩燾云「荀子屢言仲尼子弓，不及子游：本篇後云「子游氏之賤儒」與子張子夏同譏，則此子游必子弓之誤」。（王先謙「荀子集解非」十二子篇所引。）這真是以不狂為狂了。問題是很簡單的，別處之所以屢言「仲尼子弓」者，是荀子自述其師承；本處之所以獨言「仲尼子游」者，乃指子思孟軻的道統。這是絲毫也不足怪的。

（追記）今案思孟之學出於子游，康有為已明白地說過。「子游受孔子大同之道傳之子思，而孟子受業於子思之門」（見康著「孟子微」序），所據自即非十二子篇與禮運篇。

子游是孔門的高足，少孔子四十五歲。他和子夏子張曾子等同年輩，是孔門中的少年弟子。孔門有四科，在文學一科中他佔第一位——「文學子游子夏」。他的氣概和作風，也與子夏不同。子夏是拘於小節的，是孔門中講禮制的一派，荀子罵他們為「賤儒」，說他們「正其衣冠，齊其顏色，嗛然而終日不言」。子游也有類似的批評：「子夏之門人小子，當洒掃應對進退，則可以，抑末

也；本之則無，如之何」！可見子游是重本輕末，末既是禮數小節，本應該是大處落墨的思想問題了。他曾爲武城宰，而以絃歌施於民間，十分獎勵教育。孔子譏笑他「割雞用牛刀」。這樣也就相當地「猶然而材劇志大」了，故爾可能更教育出了一批「猶然而材劇志大」的人物出來。

禮記禮運一篇，毫無疑問便是子游氏之儒的主要經典。那是孔子與子游的對話。開首幾句是「昔者仲尼與於蠟賓，事畢，遊於觀之上，喟然而嘆：仲尼之嘆蓋嘆魯也，言偃在側」云云。王肅僞撰「家語」，謂「孔子爲魯司寇」時事，有人據此以爲說，謂孔子爲司寇時年五十一，子游年僅六歲，孔子五十五歲去魯，子游年十歲，孔子決不會與十歲以下的孩子談大同小康；因疑大同之說非孔子當日之言。這樣的推斷是大有問題的。「家語」僞書，本不足據，爲魯司寇時之推則雖亦本於禮運注：「孔子仕魯，在助祭之中」而來。此亦鄭康成一時疏忽之語，同，不足爲據。蠟乃歲終報田大祭，一國之人皆得參與。雜記「子貢觀於蠟，孔子曰：賜也，樂乎？對曰：一國之人皆若狂」。此可見孔子與於蠟非必一定要在「仕魯」或「爲魯司寇」時才有資格。孔子晚年返魯，與魯國君臣上下之關係在師賓之間。孔子死時，魯哀公賜誄，竟大呼「旻天不弔，不慭遺一老」，敬之實深，與於蠟賓的資格，當然是有的。那嗎在孔子晚年要同門弟子談談大同小康的故事，是沒有什麼不可能的了。

大同小康之說其實也並不怎樣深遠，那只是從原始公社和奴隸制所反映出來的一些不十分正確的史影而已。雖然已經膾炙人口，不妨仍把那段文字來抄在下邊。

大道之行也，與三代之英，丘未之逮也，而有志焉。

大道之行也，天下爲公，選賢與（舉）能，講信修睦。故人不獨親其親，不獨子其子，

使老有所終，壯有所用，幼有所長，矜寡孤獨廢疾者皆有所養。男有分，女有歸。貨惡其棄於地也，不必藏於己；力惡其不出於身也，不必爲己。是故謀閉而不興，盜竊亂賊【止】而不作。故外戶而不閉。是謂大同。

「今大道既隱，天下爲家。各親其親，各子其子，貨力爲己。大人世及以爲禮，城郭溝池以爲固，禮義以爲紀，以正君臣，以篤父子，以睦兄弟，以和夫婦，以設制度，以立田里，以賢勇知，以功爲己。故謀用是作，而兵由此起。禹湯文武成王周公由此其選也。此六君子者未有不謹於禮者也。以著其義，以考其信，著有過。刑（型）仁講讓，示民有常。如有不由此者，在勢者去，衆以爲殃。是謂小康。」

這席話就是新史學家們也很能重視，有的更認爲「十分正確」。其實正確的程度實在有限：因爲它把原始公社太理想化了。這是一種人類退化觀，不用說也就是因爲有唯心論的成分滲雜進去了的毛病。把原始公社認爲人類的黃金時代，以後的歷史都是墮落，那是不合實際的。但這却合乎孔子「祖述堯舜」的實際。他推崇堯舜，根本是把原始公社的唐虞時代作爲了理想鄉看的。又有的人甚至說大同思想是由墨子的「尙同」所派衍，那更是風馬牛不相及的事：不僅對於這種見解沒有作出正確的評價，連墨子的「尙同」是什麼意思根本沒有懂到。二者的相似就只有一個「同」字而已。

禮運篇，毫無疑問是子游氏之儒的主要經典，那不必一定是子游所記錄，就在傳授中著諸竹帛也一定是經過了潤色附益的。但要說孔子不能有那樣的思想，子游也不能有那樣的思想，那是太把它的內容看深遠了。裏面也強調着五行，和荀子非難子思孟軻「案往舊造說，謂之五行」的相合。

「人者，其天地之德，陰陽之交，鬼神之會，五行之秀氣也。」

「天秉陽，垂日星；地秉陰，竅于山川，播五行於四時，和而後月生也，是以三五而盈，三五而闕，五行之動，迭相竭也。五行四時十二月，還（旋）相爲本也，五聲六律十二管，還相爲宮也 五味六和十二食，還相爲質也。五色六章十二衣，還相爲質也」

「人者，天地之心也，五行之端也。」

像這樣反復地說到五行，而且把「五」這個數字業已充分地神秘化了，色聲味季都配以五行，月之一圓一缺也說爲「五行之動」，眞是配得上被批評爲「甚僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解」，看到「五行四時十二月，還相爲本」的一項，足以證明「月令」一篇也必然是這一派人的撰述。他們是主張五行相生的，春爲木，夏爲火，中氣爲土，秋爲金，冬爲水。木火土金水周而復始，歲歲循環 「月令」的五蟲爲鱗羽倮毛介，倮蟲以人爲首，除這人而外，「禮運」的龍鳳麟龜四靈，也恰爲鱗羽毛介的代表。「人者五行之端」，可見也就是說人爲五蟲之首了。其它五聲五色五味五祀，了無不同

思孟所造的五行說，在現存的思孟書——「中庸」和「孟子」——裏面，雖然沒有顯著的表現，但也不是全無痕跡。中庸首句「天命之謂性」，注云：「木神則仁，金神則義，火神則禮，水神則智，土神則信」，章太炎謂「是子思遺說」（見章著「子思孟軻五行說」），大率是可靠的。孟子「惻隱之心人皆有之，羞惡之心人皆有之，恭敬之心人皆有之，是非之心人皆有之，惻隱之心仁也，羞惡之心義也，恭敬之心禮也，是非之心智也，仁義禮智非由外鑠我也，我固有之也 又說「無惻隱之心非人也，無羞惡之心非人也，無辭讓之心非人也，無是非之心非人也，惻隱之心仁之端也，羞惡之心義之端也，辭讓之心禮之端也，是非之心智之端也 人之有是四端也 猶其有四

體也」。又說『君子所性，仁義禮智根於心』。他把仁義禮智作爲人性之所固有，但缺少了一個『信』，恰如四體缺少了一個心。然而這在孟子學說系統上並沒有缺少，『信』就是「誠」了。他說「萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉」 又說 誠者天之道也，思誠者人之道也，至誠而不動者未之有也，不誠未有能動者也」。其在「中庸」，則是說 誠者天之道也，誠之者人之道也，誠者不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也」。誠是 中道」，這不合乎「土神則信」，而土居中央的嗎？子思孟軻都強調、中道 ，更差不多把「誠」當成了萬物的本體，其所以然的原故不就是因爲誠信是位乎五行之中極的嗎？故爾在思孟書中雖然沒有金木水火土的五行字面，而五行系統的演化確實是存在着的。正是因爲從這樣的理論根據出發，所以孟子道『性善』，而中庸主張『盡性』，在他們自己是有其邏輯上的必然的。

在儒家的典籍裏面除去上所舉出者外，五行資料保存得最多的應當數尙書中的洪範，堯典，臯陶謨，禹貢諸篇。這幾篇都是戰國時的儒者所依託，近來已爲學術界所公認了。但依託者爲誰則尙無成說。在我的看法，這人也就是思孟這一派的人。

洪範說明着五味由五行演化的程序，所謂『水曰潤下，火曰炎上，木曰曲直，金曰從革，土爰稼穡。潤下作鹹，炎上作苦，曲直作酸，從革作辛，稼穡作甘 。這是只舉了一隅。此外如人身上的五事——貌言視聽思，發揚而爲恭從明聰睿，肅乂哲謀聖；又應到天時上的五徵——雨暘燠寒風，也都是和水火木金土配合着的。『五 字本身也就成爲了神祕的數字。就這樣一個公式發展下去，便產生出五辰、五岳、五禮、五玉、五教、五典、五服、五刑（以上見堯典），五采、五色、五聲、五言（以上見臯陶謨）， 弼成五服，至於五千』，每服五百里（以上見禹貢），更是五之

時義大矣哉了！

「五」以皇極居中，而『五』之本身復具有中數，凡居中者具有支配性質。中庸所謂「誠者從容中道」，禮運所謂「王中心無爲也，以守至正」、也就是洪範的「皇建其有極，……無偏無黨，王道蕩蕩；無黨無偏，王道平平；無反無側，王道正直；會其有極，歸其有極」的意思了。這種強調「中」的觀；也正和子思書——「中庸」的思想完全合拍。

史記孟軻列傳謂孟子「所如者不合，退而與弟子萬章之徒，序詩書，述仲尼之意，作「孟子」七篇」。既言「序詩書」，可知詩書的編製是孟氏之儒的一項大業，而荀子所以要「隆禮義而殺詩書」（注一），一多半也就是因爲這樣的原故。 故爾像堯典，皋陶謨，禹貢，洪範諸篇，在我看來，就是思孟之徒的作品。

在這兒頗適宜於檢討「大學」。這篇文字除宋儒的舊說，如上所述，已屬不可信外，近人馮友蘭認爲「荀學」。（注二）主要的根據是荀子言爲學當「止諸至足，曷謂至足？曰聖也」（解蔽篇），而大學言「大學之道在止於至善」。又如荀子言心術須「虛壹而靜」（同上），而大學言正心」主要均須無好惡。又荀子言「君子養心莫善於誠」（不苟篇），而大學言「心誠求之」，言誠意」。但這些證據是有問題的。因爲父子固可以相似，而兄弟亦可以相似；我們不能單因相似，便斷定父子爲兄弟，或兄弟爲父子。知止之說實原於孔子「多聞闕疑，多見闕殆」，又老子「知足不辱，知止不殆」。正心之說原於孟子「養心莫善於寡欲」，又宋子「情欲寡淺」。誠意之說則出於中庸與孟子之中心思想。是則馮氏的判斷可以說是等於以兄爲父了。

「大學」在我看來實是孟學。它是以性善說爲出發點的，正心誠意都原於性善，如性不善則心

意本質不善，何以素心反爲『正』，不自欺反爲『誠』？又看它說『好人之所惡，惡人之所好，是拂人之性，菑必逮乎其身』，如性爲不善，則『拂人之性』正是好事，何以反有災害？性善性惡，本來都是臆說，但孟派倘能自圓其說，而荀派則常常自相矛盾，如既言性惡矣，而復主張心之虛壹而靜　，如何可以圓通？『虛壹而靜』之說採自管子心術內業諸篇，這些都是宋榮子的遺著（余別有說），荀子只是在玩接木術而已。

格物致知的兩個條目，好像是「大學」的新發展了，但也採自心術篇的『舍己而以物爲法』。孟子改變了一個說法，便是『舍己從人，樂取於人以爲善』。古書格假二字通用之例至多，『格物』者『假物』，假借於物之意。人心只是一張白紙（在孟子是自所以爲善），要假借於物才有知識，而知識也才能達到盡頭。使知識達到盡頭是『致知　，『知識達到了盡頭是『知至　，到這時候便是『萬物皆備於我』（孟子）了，故爾『反身而誠，樂莫大焉』（同上）。到這時候，也就是中庸所說的『能盡其性者，則能盡物之性』了。只是思孟是由成功而言，大學是由入手而言，故爾有順有逆。假使不是假物以致知，則孟子何必主張『博學而詳說』呢？中庸的博學，審問　愼思，明辨，篤行，也就毫無着落了。

修齊治平的四條目　分明是由孟子演繹出來的，孟子曾說：『天下之本在國，國之本在家，家之本在身』，這便是修身齊家治國平天下之所本。堯典讚唐堯的聖德也恰恰包含着這些次第。

『粵若稽古帝堯　曰放勳。欽明文思，安安　允恭克讓。光（橫）被四表，格於上下，克明峻德，以親九族，九族旣睦。平章百姓，百姓昭明。協和萬邦，黎民於變，時雍。』

這兒很明顯的也說的是修齊治平。『欽明文思』四字鄭注稱爲『四德　，馬融謂　威儀表備謂

之欽」，照臨四方謂之明，經緯天地謂之文，道德純備謂之思」。然在史記堯本紀則採用「五帝德」之語，翻譯為「其仁如天，其知如神，就之如日，望之如雲」，似乎就是禮智仁義的變文了。克己復禮為仁，故以仁當乎欽；智而如神則明，故以知當乎明；如日之當乎文者，如日之有威儀，禮也；如雲之當乎思者，思或作塞（注三），孟子謂「浩然之氣塞於天地之間，是集義所生者」，則是義也。這些正表明堯典出於思孟之徒的又一證。而「大學」的首章，差不多也就是帝典這一節文字的翻譯，下面把「帝典曰克明峻德」點明了出來，更加指示了它的思想的來源了。

復次，荀子是「隆禮義而殺詩書」的，然而「大學」全篇裏面卻沒有一個禮字，而詩書則翻來覆去的引用，詩引了十二次，書引了七次（其中康誥四，太甲，帝典，秦誓各一），單只這一點也就和荀子大有距離了。

故在我看來，「大學」是孟學，而且是樂正氏之儒的典籍。何以見得呢？第一，在孟派裏面樂正克是高足。第二，以樂正為氏是學官的後裔，王制云「樂正崇四術，立四教」，其職與周官的樂師相當，而次於大樂正。先代既為學官，當有家學淵源，故論「大學之道」。第三，樂正克，孟子稱之為「善人」「信人」，又說「其為人也好善」。而大學僅僅一七四三字的文章便一共有十一個善字露面。

准同樣的理由，禮記中的「學記」一篇，我也認為是樂正氏所作。「學記」亦言『大學之道』，與「大學」相為表裏。

「古之教者，家有塾，黨有庠，術有序，國有學。比年入學，中年考校。一年視離經辨志，三年視敬業樂群，五年視博習親師，七年視論學取友，謂之小成。九年

知類通達，強立而不反，謂之大成。夫然後足以化民成俗，近者悅服，而遠者懷之。此大學之道也。」

『離經辨志，敬業樂羣，博習親師，論學取友』，便是『格物』，都是有所假於外物的。「知類通達」，便是『物格而知至』。『強立而不反』，便是『知至而意誠，意誠而心正』。這些是「修身」的事體。『化民成俗，近者悅服而遠者懷之』，便是『齊家，治國，平天下』的事了。這樣和「大學」的「大學之道」相印證，於是『格物』的意義也就更加明瞭了。

但在馮友蘭氏，則依據『強立而不反』一語，以為與荀子不苟篇『長遷而不反其初則化矣』相類，乃性惡說之引伸，故認「學記」亦為荀學。且因「學記」言『大學之道』，「大學」亦言「大學之道」，「學記」既為荀學，遂斷言「大學」亦不得不為荀學。其「大學」為荀學說在事實上即以此為發端，繼後才由「大學」中摘取與荀子相似之義以為證佐。故「學記」為荀學，實是「大學」為荀學說的大前提。然此大前提，也同樣的靠不住。

『強立而不反』即「洪範」所謂『無反無側，王道正直』，中庸所謂『中立而不倚，強哉矯』，亦即孟子所謂『強恕而行』或『中道而立，能者從之』。行是前進，也就是『不反』。物不進必退，無所自立，必反於不學無術。故『強立而不反』一語不一定要性惡說才能適用。

「學記」對於教育與學習是主張自發的，言『道（導）而弗牽，強而弗抑，開而弗達』。這和孟子的『君子深造之以道，欲其自得之也。自得之則居之安，居之安則資之深，資之深則取之左右逢其原』，在精神上是完全合拍的。這是性善說者的內發主義，與荀子的偏重外鑠，畢竟不同。故要把「學記」認為荀學，依然是大有距離的。

順便再把「中庸」一篇檢討一下吧。「中庸」一篇，馮友蘭氏雖認爲「與孟子之學說爲一類」，而疑「似秦漢孟子一派的儒者所作」。證據是「今天下車同軌，書同文，行同倫」爲秦漢統一中國後之景像，又有「載華嶽而不重」亦疑非魯人之言。（注四）

『載華嶽而不重』一語無關重要。請看與子思約略同時而稍後的宋鈃，便「作爲華山之冠以自表」，足見東方之人正因未見華山而生景慕。忽近而求遠，乃人情之常，魯人而言華嶽，亦猶秦人而言東海而已。書同文，行同倫』，在春秋戰國時已有其實際，金文文字與思想之一致性便是證明，不必待秦漢之統一。僅『車同軌』一語或有問題，但在目前亦尚無法足以斷言秦以前各國車軌決不一致。秦人統一天下之後，因採取水德王之說，數字以六爲貴，故定「輿六尺，六尺爲一步，乘六馬」（始皇本紀），以此統一天下之車軌，此乃一種新的統一而已。故如馮氏所論，實不足以否定子思的創作權。不過「中庸」經過後人的潤色竄易是毫無問題的，任何古書，除刊鑄於青銅器者外，沒有不曾經過竄易與潤色的東西。但假如僅因枝節的後添或移接，而否定根幹的不古，那卻未免太早計了。

「顏氏之儒」當指顏回的一派，顏回是孔門的第一人，他雖然早死，但在他生前已經是有「門人」的。這一派的典籍和活動情形，可惜已經失傳了。只有關於顏回個人，我們在論語和其它的書籍裏面可以找得到一些資料，我們知道他是「其心三月不違仁」的人，『一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，而不改其樂』。他很明顯地富有避世的傾向，因而莊子書中關於他的資料也就特別多，全書計凡十見，人間世篇一，大宗師篇二，天運，至樂，達生，田子方，知北遊諸篇各一，讓

下篇二十、這些資料在正統派的儒家眼裏都被看成為「寓言」去了。其實莊子著書的條例是「寓言十九，重言十七」，「重言」是「耆艾之言」，要佔百分之七十。因之「不見於正統儒書的記載，我們是不好全部認為假託的」。特別值得重視的是論「心齋」與「坐忘」的兩節文章，我且把它們摘錄在下邊。

一、論心齋：

「回曰「敢問心齊（齋）」。仲尼曰：「一若志，无聽之以耳而聽之以心，无聽之以心而聽之以氣。聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也，唯道集虛，虛者心齊也」。顏回曰：「回之未始得使，實自回也。得使之也，未始有回也，可謂虛乎」？夫子曰：「盡矣」」（人間世）

二、論坐忘：

「顏回曰：「回益矣」。仲尼曰：「何謂也」？曰：「回忘仁義矣」。曰：「可矣，猶未也」。他日復見，曰：「回益矣」。曰：「何謂也？」曰：「回忘禮樂矣」。曰：「可矣，猶未也」。他日復見，曰：「回益矣」。曰：「何謂也？」曰：「回坐忘矣」。仲尼蹴然曰：「何謂坐忘？」顏回曰：「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘」。仲尼曰：「同則无好也，化則无常也，而（爾）果其賢乎，丘也請從而（爾）後也」」。（大宗師）

這兩節都是在內篇裏面的文字。要說是假託，莊子為什麼要把這些比較精粹的見解託之於孔顏而不託之道家系統的人，或率性假擬一些人名呢？因而我想，這些應該都是「顏氏之儒」的傳習錄而在莊子是作為「重言」把它們採用了的。孔顏當時不一定使真正說過這樣的話，但有過這樣的傾

向，而被顏氏之儒把它誇大了，這不能說是不可能。凡是形成了一個宗派的學說，對於本派的祖師總是要加以誇大化的，古今中外都是如此。孔子本人原來就是有些超現實的傾向的人，他曾說「飯蔬食，飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣」。他又贊成曾皙的「暮春者春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸」的那種飄逸。這和顏回的「一簞食，一瓢飲，在陋巷，不改其樂」的態度確有一脈相通的地方。像有這樣的師弟，又何故不能流衍出一批更超現實的後學呢？假如我們想到王陽明的弟子，不一二傳便流於狂禪，這段史影是更容易令人首肯了。

孔子之門，在初期時實在很複雜，裏面頗有不少的狂放的人物。孟子說「如琴張，曾皙，牧皮者，孔子之所謂狂矣」，曾皙即曾點，是曾參的父親，檀弓言季武子之喪，「曾點倚其門而歌」。這是見於儒家經典的事，其狂態已經可掬。琴張牧皮見莊子大宗師篇：

子桑戶，孟子反，子琴張，三人相與友，曰：「孰能相與於无相與，相爲於无相爲？孰能登天遊霧，挑撓无極，相忘以生，無所終窮」？三人相視而笑，莫逆於心，遂相與友。莫然有間而子桑戶死，未葬，孔子聞之，使子貢往待事，或編曲，或鼓琴，相和而歌。曰：「嗟，來，桑戶乎，嗟，來，桑戶乎。而（爾）已反其眞，而我猶爲人猗」？

這和曾點「倚門而歌」的態度正相彷彿。孟子反即論語孟之反。馬敍倫謂即牧皮，牧孟雙聲，皮反對轉或因形近而誤。這是說得很有道理的。曾皙是孔子弟子可不用說，由孟子看來，就連琴張，孟子反，也是孔門弟子了。這不是比顏回原憲之徒已經更進了一境嗎？

事實上就是子思孟子也都是有這種傾向的人，荀子解蔽篇替我們保存了他們的一些生活資料，照那情形看來，兩人都是禁欲主義者，雖不能說是狂，卻是有十分的狷。

『曾子曰：是其庭可以捕鼠，惡能與我歌乎？

空石之中有人焉，其名曰觙，其爲　也善射（猜謎）以好思。耳目之欲接則敗其思，蚊虻之聲聞則挫其精。是以辟耳目之欲而遠蚊虻之聲，閑居靜思則通。思仁若是，可謂微乎？

孟子惡敗而出妻，可謂能自強矣，有子惡臥而焠掌，可謂能自忍矣，未及好也。

辟耳目之欲，可謂能自強矣，未及思也。蚊虻之聲聞則挫其精，可謂危矣，未可謂微也。

夫微者至人也。至人也，何強？何忍？何危？故濁明外景，清明內景。聖人縱其欲，兼其情，而制焉者理矣。夫何強？何忍？何危？』

這一段文字有些錯亂，前後脈絡不甚清晰，但大體上是可以領會的。『孟子惡敗出妻』，毫無疑問是一位禁欲主義者的行徑，敗是嫌男女之際敗壞精神或身體，而不是妻有『敗德』。這由上下文的僻欲焠掌等便可以旁證。更値得注意的是在曾子，孟子，有子之間，夾一位『空石之中』的觙先生。這人決不會是子虛烏有，而且必然也是相當有名的孔門之徒，然後才合乎文理。因此我感覺，這位先生所隱射的正是子思。子思名伋，與觙同音，『空石之中』即爲孔，荀子是痛罵子思的人，故因其『善射以好思』，故意把他姓名來『射』了一下。據此，足見子思也是一位禁欲主義者了。連子思孟子都有這樣嚴格禁欲的傾向，顏氏之儒會有心齋坐忘一類的玄虛，那是不足爲異的。

『漆雕氏之儒』是孔門的任俠一派，顯學篇言『漆雕之議，不色撓，不目逃，行曲則違於臧獲，行直則怒於諸侯』，這種矜氣尙勇的態度和孟子所說的『北宮黝之養勇也』相彷彿，後者也是

「不膚撓，不目逃，思以一毫挫於人，若撻之於市朝；不受於褐寬博，亦不受於萬乘之君，視刺萬乘之君若刺褐夫；無嚴諸侯，惡聲至必反之」。北宮黝雖然沒有「行曲則違於臧獲」的一層，但孟子所說的是他受了委曲時的態度，假使他不是受了委曲，毫無『一毫挫於人』的地方，我相信他對於『褐寬博』也是決不會侵犯的。孟子又說『北宮黝似子夏』，大約這位北宮先生也就是漆雕氏之儒的一人了。

漆雕究竟是誰呢？孔門弟子中有三漆雕，一爲漆雕開，一爲漆雕哆，又一爲漆雕徒父，但從能稱成爲一個獨立的學派來看，當以漆雕開爲合格。他是主張『人性有善有惡』的人，和宓子賤，公孫尼子，世碩等有同一的見解。王充論衡本性篇替我們保存了這項資料。

『周人世碩，以爲「人性有善有惡，舉人之善性養而致之則善長，惡性養而致之則惡長」。如此，則性各有陰陽善惡，在所養焉，故世子作「養書」一篇。宓子賤，漆雕開，公孫尼子之徒亦論情性，與世子相出入，皆言性有善有惡。』

這幾位儒者都是有著作的，藝文志儒家中有左列著錄；

「漆雕子十三篇」

孔子弟子漆雕啓後。（後字乃衍文 蓋啓原作启，抄書者旁注啓字，嗣被錄入正文，而启誤認爲后，乃轉訛爲後也。）

宓子十六篇：

名不齊，字子賤，孔子弟子。

世子二十一篇：

名碩，陳人也，七十子之弟子。

公孫尼子二十八篇：

七十子之弟子。」

這些書，除公孫尼子有「樂記」一篇傳世外，可惜都失傳了。「樂記」也是經過竄亂的。這幾位儒者大約都是一派吧。漆雕子與宓子雖同是孔子弟子，但前者少孔子十一歲，後者少孔子四十九歲，兩人之間可能是義兼師友的。兩人不僅學說相同，遭遇亦頗近似。墨子非儒篇言「漆雕刑殘」，孔叢子詰墨篇引作漆雕開；而韓非難言篇，言「宓子賤不鬭而死人手」。這顯然是由於矜氣尚廉，藐視權威的原故所致了。又禮記有「儒行篇」盛稱儒者之剛毅特立，或許也就是這一派儒者的典籍吧。

「仲良氏之儒」大約就是陳良的一派，「仲」是字，或者也怕就是「陳」字的壞殘。孟子說：「陳良，楚產也，悅周公仲尼之道，北學於中國，北方之學者未能或之先也」，他是有門徒的，陳相與其弟辛，「事之數十年」，足見他在南方講學甚久，門徒想來一定也是不少的。以年代言，屈原應該出於他的門下。屈原的思想純是儒家思想，他在南方必得有所承受。可惜這一派的情形，我們更是「其詳不可得而聞」了。

「孫氏之儒」就是荀子的一派，荀卿又稱孫卿。他這一派在戰國後半期是一大宗，他是趙國的人，遊學於齊，曾為稷下先生，後應春申君之邀，入楚而為蘭陵令。他後來回到趙國，在孝成王之

前同臨武君議兵；又曾遊秦，向昭王和應侯傳道。但結果沒有被採用。他的死是在秦始皇兼併天下以後，焚書阬儒之禍說不定都是在他的生前出現的。荀子書末附有一段讚辭，便是明證。

「爲說者曰：「孫卿不及孔子」，是不然。孫卿迫於亂世，鰌於嚴刑，上無賢主，下遇暴秦。禮義不行，教化不成，仁者絀約，天下冥冥，行全刺之，諸侯大傾。當是時也，知者不得慮，能者不得治，賢者不得使，故君上蔽而無覩，賢人距而不受。然則孫卿懷將聖之心，蒙佯狂之色，視（示）天下以愚。詩曰「旣明且哲，以保其身」，其此之謂也。是其所以名聲不白，徒與不衆，光輝不博也。今之學者得孫卿之遺言餘敎，足以爲天下法式表儀。所存者神，所過者化，觀其善行，孔子弗過。世不詳察，云非聖人。奈何，孫卿之不遇時也。……」

這自然是荀子門人對於老師的讚頌，在他們心目中荀子簡直是超過了孔子的。他『下遇暴秦』，『蒙佯狂之色』，足見確是領略過秦始皇的暴政滋味。鹽鐵論毀學篇言「李斯相秦，荀卿爲之不食」，說者多以爲爲時過晚，其實卻是由於把荀子的生年太定早了的原故。荀子門徒雖然把他當成聖人，但荀子本人却不曾這樣地誇大。他是時常稱道仲尼，把仲尼認爲儒家的總教祖的。他又屢次稱道子弓，和仲尼并舉，足見他又是子弓的徒屬了。

「聖人之不得勢者，仲尼子弓是也。……上則法舜禹之制，下則法仲尼子弓之義」。

（非十二子篇）

「通則一天下，窮則獨立貴名，天不能死，地不能埋，桀紂之世不能汚。非大儒莫之能立，仲尼子弓是也。（儒效篇）

「仲尼長，子弓短」。（非相篇）

這樣的一位『天不能死，地不能埋』的與仲尼並列的子弓 有人說，就是仲弓，本子路亦稱季路之例，則仲弓亦可稱爲子弓。但這個例實在不好援用。因爲仲尼不見稱子尼，伯魚不見稱子魚，而子思亦不見稱季思，則子路僅亦字季路而已。子弓確有這麽一個人 便是傳易的肝臂子弓。史記仲尼弟子列傳云：

『商瞿，魯人 字子木。少孔子廿九歲。孔子傳易于瞿，瞿傳楚人肝臂子弘，弘傳江東矯子庸疵，疵傳燕人周子家豎。……』

又漢書儒林傳云：

『自魯商瞿子受易于孔子，以授魯橋庇子庸。子庸受江東肝臂子弓。子弓授燕周醜子家。……』

這兩個傳統是一套。史記的人名是字上名下的古式，漢書是名上字下的新式，足見史記的資料有雙重的古意。第三代和第四代，兩種傳統互易了，我看當從史記，但史記的『肝臂子弘』應作『肝(姓)子弘(字)臂(名)』才能劃一，那一定是後來的人照漢書的新式抄錯了的。易經在秦時未遭火焚，傳易者當然也不犯禁，故爾有它的詳細傳統，但謂『孔子傳易與瞿』，那只是易家後學的附益而已。孔子不曾見過「易」，連商瞿也不見得見過。我認爲「易」是子弓創作的，詳見拙作「周易之制作時代」一文。在先秦儒家中，荀子爲談到「易」的唯一的人，在非相篇與大略篇各引『易曰』一句，大略篇又論到『易之咸見夫婦』，和易象傳的見解相符。大率在荀子晚年『蒙佯狂之色』的時候，他才攙進了「易」裏面去的。他在別的地方並不曾把「易」來和詩書禮樂春秋幷列(參看勸學篇)，似乎在他的初年還不曾把易當成經。但等待他一攙進「易」去之後，便受了很深的影

響，易傳強半是出於他的門徒之手，因而易傳中的許多『子曰』，應該就是荀子在說。正因此，他是那樣地把子弓神聖視了。

商瞿對於子弓，有些思想上的影響，是不成問題的。孟子書中曾言『子莫執中』。這位子莫雖然有人說是魏公子牟或者端孫子莫，但在我看來可能就是商瞿子木。又尸子廣澤篇有云『皇子貴衷』，貴衷與執中同義，則皇子當即商子，商皇古音同在陽部。中之義為「易」所攝取，作「易」者的基本認識，是以為宇宙萬物均在變化之中，變化是宇宙過程，而變化之所由生則因有陰陽剛柔相反二性之對立，由於無數對立物之相推相盪而變化因以無窮際。這是對於自然界的看法。但說到人事界來，便要參加一層斟酌的意義。人乘此變化，當處於中正之地位，使對立物無過無不及，使在人事界的變化，可以不至於走到極端（『亢』），因而變化便可以靜定下來，地位便可以長久安定（『永貞』）下去。這樣便有百利而無一害。這大約也就是子莫所執的『中』，皇子所貴的『衷』了。

這分明是一種直線式的折半主義，處己貴不剛不柔，稱物是裒多益寡，那樣便每每使變化靜定，即使有變化也不能發展而為進化。所謂『易之道逆數也』，傳易者也早就明白它是反乎自然的。雖然乾卦的象傳在說，『天行健，君子以自強不息』，但那只是做象傳者的意見，而不是經的本意。要那樣不息下去，經會警告你：『亢龍有悔』呵。孟子是反對這種『執中』形式的，他說『執中無權猶執一也』，執一便是殭定，『舉一而廢百』。孟子既反對『無權』，則他必然主張『有權』，權就是天秤的法碼。無權者是不用法碼，把兩端的輕重去取下，使其畫一。有權者是要用法碼，增加輕的一端，使與重的一端平衡。這樣所得到的平衡便是更高的一個階段。在孟子確是有

過這樣的主張：他要『與民同樂』，要『使有菽粟如水火』，這大約就是兩派雖同樣主張『執中』而又互相非難的原故吧。

作易經的人很明顯的是已經知道了五行說的。坤卦六五『黃裳元吉』，離卦六二『黃離元吉』，遯卦六二『用黃牛之革』，解卦九二『得黃矢』，鼎卦六五『鼎黃耳金鉉』。二與五居下卦與上卦之中，不僅爻多吉辭，而且以黃色表位，這分明是作者已經知道五方五色的配合的證據。

照年代說來，子弓和子思同時，他能知道五行說的梗概，是毫無問題的。這兩派，在儒家思想上要算是一種展開，就在中國的思想史上也要算是最初显出了從分析着想的傾向。他們同認宇宙是變化過程，而在說明這種過程上，子思提出了五行相生，子弓提出了陰陽對立。這兩種學說後為鄒衍所合併，而又加以發展，便成為了所謂陰陽家。接着，更加上迷信的成分，於是便成為二千多年的封建社會的妖魔窟。這是子思和子弓所初料不及的。

關於荀子思想的批判，當另為專文以論之，茲不贅述。

（註一）『隆禮義而殺詩書』在儒效篇中凡兩見，郝懿行以為『殺蓋敎字之誤』。案勸學篇云『不道禮憲，以詩書為之，譬之猶以指測河也，以戈舂黍也，以錐飡壺也』。足證荀子對於禮義與詩書自有隆殺之別。殺者減等也。

（註二）馮著『大學為荀學說』，原載『燕京學報』第七期，後收入『古史辨』第四冊。

（註三）後漢書鄭玄傳『塞晏之化』注云『鄭玄注尚書考靈曜云：道德純備謂之塞，寬容覆載謂之晏』，分明出自堯典，可見今文思字作塞，安字作晏，鄭注乃本馬融說。

稷下黃老學派的批判

黃老學派，漢時學者稱爲道家。道家的名稱雖不古，但其思想却很有淵源，相傳是祖述黃帝老子的。黃帝本是皇帝或上帝的轉變(注一)。這個名稱，我們在古器物銘文中，是在陳侯因斉敦裏面開始看見。陳侯因斉就是齊宣王。那器的銘文說道：

「唯正六月癸未，陳侯因斉曰：皇考孝武桓公(齊威王)，恭哉，大謨克成。其唯因斉，揚皇考昭統，高祖黃帝，邇嗣桓文，朝問諸侯，合揚厥德。諸侯貢獻吉金，用作孝武桓公祭器敦，以蒸以嘗，保有齊邦，葉萬子孫，永爲典常。」(銘文古字或假借字已改爲今文。)

這里的「高祖黃帝，邇嗣桓文」，是說遠則祖述黃帝，近則承繼齊桓晉文之霸業。黃帝的存在已經爲齊國的統制者所信史化了。齊宣王要「高祖黃帝」，這應該就是黃老之術所以要託始於黃帝的主要原因。黃老之術，値得我們注意的，事實上是培植於齊，發育於齊，而昌盛於齊的。

齊國在威宣兩代，還承繼着春秋末年養士的風習，曾成爲一時學者薈萃的中心，周秦諸子的盛况是在這兒形成了一個最高峯的。史記田齊世家云：

「宣王喜文學遊說之士，自如騶衍、淳于髡、田駢、接子、慎到、環淵之徒七十六人，皆賜列第爲上大夫，不治而議論。齊稷下學士復盛，且數百千人」。

所謂「稷下」是在稷門之下，稷門是齊國國都的西門。劉向別錄云：「齊有稷門，齊之城西門也。外有學堂，卽齊宣王所立學宮也。故稱爲稷下之學」(太平御覽卷十八益都條下所引)。但旣言宣王時「稷下學士復盛」，則稷下之學不始於宣王，故徐幹「中論」云「齊桓公立稷下之宮，設大夫之號，招致賢人而尊寵之。孟軻之徒皆遊於齊」(亡國篇)。這位「齊桓公」便是齊宣王的父親威王，也就是上舉陳侯因資敦的「孝武桓公」了。稷下之學直至襄王時猶存。孟荀列傳云：

「自騶衍與齊之稷下先生如淳于髡、愼到、環淵、接子、田駢、騶奭之徒皆著書言治亂之事，以干世主。淳于髡齊人也，博聞強記，學無所主。愼到、趙人。田駢、接子、齊人。環淵、楚人。皆學黃老道德之術，因發明序其指意。故愼到著十二論，環淵著上下篇，而田駢接子皆有所論焉。……於是齊王嘉之。自如淳于髡以下皆命曰列大夫。爲開第康莊之衢，高門大屋尊寵之。覽天下諸侯賓客，言齊能致天下賢士也。……齊襄王時而荀卿最爲老師。齊尙脩列大夫之缺，而荀卿三爲祭酒焉」。

這稷下之學的設置，在中國文化史上實在是有劃時代的意義，它似乎是一種研究院的性質，和一般的庠序學校不同。發展到能夠以學術思想爲自由研究的對象，這是社會的進步，不用說也就促進了學術思想的進步。

但尤其値得注意的是一些有名的稷下學士的派別。孟荀是儒家，騶衍騶奭是陰陽家，田駢、愼到、環淵、接子、還有宋鈃、尹文，都是道家，淳于髡「其學無所主」是一位無所謂派。此外有確實可考的如兒說是倡導「白馬非馬」的人，田巴服徂丘，議稷下，離堅白，合同異，當然都是名家者流。派別可以說是很複雜，或者也就是很自由，然而這裏面沒有墨家；而道家是佔最大多數的。

値得加以說明的怕是宋鈃尹文吧。漢書藝文志，小說家中有宋子十八篇，『其言黃老意』。尹文子一篇列於名家，顏師古引劉向云『與宋鈃俱遊稷下』。莊子天下篇以宋鈃尹文爲一系。宋鈃既『言黃老意』，可知尹文是以道家而兼名家。宋尹之書均失傳，傳世「尹文子」乃僞託。最近我在管子書中發現了他們的遺著，便是心術、內業、白心的幾篇。心術內業是宋子書，白心屬於尹文子，我已有「宋鈃尹文遺著考」詳細論證之，兩人毫無疑問是屬於道家的。

這些道家，他們都是以『發明黃老道德意』爲其指歸，當然都有一些共同的傾向。但他們的派別也不盡相同，莊子天下篇分析得很清楚。在那兒我們看出，宋鈃尹文爲一派，田駢愼到爲一派，關尹即環淵爲一派。莊子雖然不是稷下先生，但他自認是繼承了老聃關尹的道統的。大抵宋鈃在這一批人中年齡較大，資格較老：因爲在孟子書中，我們看到孟子稱之爲『先生』，而又自稱爲『軻』，他的年齡必然比孟子還要老些，至少亦必上下年紀。其它的人都是晚輩，雖然關尹有爲老聃弟子之說，但那是漢人的附會，眞實的年代和田駢愼到會差不了好多。

老聃的存在，近年來又大成了問題。原因是一向被傳爲老子所著的「道德經」被近人發覺着充滿了戰國時代的色彩，故書必晚出。因而作者的老聃也就不得不成爲疑案了。漢初的『老子是誰』的問題又復活了起來，有人說老子根本是虛構人物，又有人主張老子就是老萊子或者太史儋，至今都還爭辯未決。但據我的看法，老子其書是一個問題，老子其人又是一個問題。這兩者在漢時和現代似乎都被含混了。「道德經」晚出是不成問題的，在我認爲就是環淵所著的「上下篇」。環淵音變而爲關尹，漢人有老聃即太史儋之說，老聃曾入秦，太史儋亦曾入秦，入秦必過關，而關尹便被解釋爲了關門令尹，於是環淵著「上下篇」之事便演化成爲老聃爲關門令尹著「上下篇」的道聽途

說。至於老聃本人，在秦以前是沒有發生過問題的，無論莊子 呂氏春秋，韓非子以至儒家本身，都承認老聃有其人而且曾爲孔子的先生，我看這個人的存在是無法否認的。

道家諸派均以「道」爲宇宙萬物爲本體，這個新的觀念必然有它的倡導者，諸派中如上述以宋鈃年事爲較長，然而其它的人並不把他認爲總老師。據天下篇，「田駢學於彭蒙，得不教焉」，彭蒙之師曰：古之道人至於莫之是，莫之非而已矣」，則彭蒙年輩與宋鈃相同，而彭蒙還有老師，也分明是道家。這位「彭蒙之師」應該是墨翟子思同年輩的人物。然而他也只是彭蒙之師，而不是道家的總老師，可知「彭蒙之師」必然是更有其師的了。如此再推上一二代，便不能不承認有老聃這位人物的存在。

道統觀念很強的人如像韓愈，認爲老聃是道家的人們所假造出來，想藉以壓倒孔子的。這是爲了爭道統，要想維持孔子絕地通天的尊嚴，我們現在卻沒有這樣的必要。有的又認爲「道」的觀念爲孔墨所無，在思想發生的過程上不能先於孔墨，這也只是想像之談。事實上在春秋末年人格神的觀念已經澈底動搖了的時候，連子產那樣的政治家都曉得說「天道遠，人道邇」的話，何以那樣素樸的本體觀念不能產生？又在孔子當時已經有不少的隱士，如楚狂接輿、長沮、桀溺、晨門、荷蕢、荷篠丈人，這些都是出現於論語裏面的人物。還有琴張、牧皮（即莊子的孟子反）見於孟子與莊子。桑雩（即論語子桑伯子，莊子子桑戶）見於楚辭。世間既已經有這些「避世之士」，爲什麼不能有避世之論來做這種生活的背景？這些「避世之士」，有的可能是由上層零落了下來的，有的或許是由下層昇上去，不能大出風頭，而又折回來，高尚其志，求滿足其消極的自我尊大的。但他們總當得是一些小有產者，在生活上沒有掛慮，而又具有相當的智識以作非非之想，那是毫無問題

的。傳說上的老聃是周室的守藏史，這種閑官而又有書可看的人，和這些「避世之士」生活條件正相一致，超現實的本體觀和隱退生活的理論由他倡導了出來，沒有什麼不合理的理由。

還有楊朱的存在，我們也是不好抹殺的，在孟子口中所有道家都被稱為楊朱派，所謂「楊朱墨翟之言盈天下，天下之言不歸楊則歸墨」。到了莊子後學，又把由道家出發的名辯一派如惠施公孫龍等劃為楊，所謂「駢於辯者……而楊墨是已」（駢拇篇）。韓非子亦同此見解，「楊朱墨翟天下之所謂察也，干世亂而卒不決，雖察而不可以為官職之令」（六反篇）。事實上所謂「察」（戰國時人辯士亦謂之「察士」，取其明察之義），所謂「辯」，都無關於楊朱，亦無關於墨翟，只是他們的後學而已。這樣一位學派代表的存在，就像墨翟我們不能抹殺的一樣，楊朱我們也斷然不能抹殺的。

楊朱在孟子書作楊子取，莊子作陽子居，居與朱乃據與珠之省，名珠字子據，義正相應，取乃假借字（楊子是老聃的弟子，莊子裏面屢次說到，我們不能認為通是寓言。）老聃與楊朱的存在如被抹殺，則彭蒙之師，彭蒙、宋鈃、環淵、莊周等派別不同的道家便全無歸屬。所以我的看法無寧是保守的，老聃仍然有其人，他是形而上的本體觀的倡導者，孔子曾經向他請過教。楊朱是他的弟子，大抵略少於孔子而略長於墨子，他主張「全性保真，不以物累形」的為我主義，但却不是世俗的利己主義，他說過「行賢而去自賢之心，焉往而不美？」（韓非說林上，莊子山木篇作「行賢而去自賢之行，焉往而不愛哉？」）可見他倒是泯却小我的人。所謂「拔一毛而利天下不為」，事實上是「不以天下大利易其脛一毛」，也就是「不以物累形」的誇張的說法。宋榮子「舉世而譽之而不加勸，舉世而非之而不加沮」，就是他的這種精神的嫡系了。

老聃楊朱都沒有著書，春秋時本來是還沒有著書的風氣的，就是孔丘墨翟又何曾有自己的著書，但如孔丘墨翟都有微言大義傳於其後學，老聃楊朱當然也有傳授的。只是老聃楊朱本來是一種退嬰的避世主義者，自己力求與現實脫離，故爾他們的學說不甚爲世所重，沒有像孔丘墨翟那樣，當世即顯名於時，弟子徒屬滿天下，四處宣傳，拜謁王公大人以求行道。『彭蒙之師』或者也就是楊朱的弟子，而他更可憐，竟成了一位無名英雄。我們不因天下篇唯一的孤證而否認彭蒙及其師，以何因緣卻能否認老聃和楊朱的存在呢？莊周孟軻均去古未遠，他們對於老聃楊朱的陳述，比我們二千多年後的推測，要可靠得多。特別關於老聃，先秦諸子凡是提到他來的，都不曾懷疑過，其所以然者便是老子其人和老子其書並沒有混淆。人在前，書在後，書之中保存有一部分老聃的微言大義如此而已。

老聃學派的產生自然有它社會史的根源，那是在春秋末年，一部分的有產者或士，已經有了飽食暖衣的機會，但不願案牘勞形，或苦於壽命有限，不夠滿足，而想長生久視，故爾採取一種避世的辦法以『全生葆眞』，而他們的宇宙萬物一體觀和所謂『衛生之經』等便是替這種生活態度找理論根據的。這種理論，在它的本質上並沒有多大的發展前途，因爲它沒有大衆的基礎；而小有產者的小衆能夠滿足於這種生活態度的，依然還佔少數的時候，也無從發展。故爾它在初期不能有孔墨那樣大的影響。然而這一學派，一經齊國稷下制度的培植，它便立地蕃昌了起來，轉瞬之間便弄到『天下之言，不歸楊則歸墨』了。墨家的保護人，那時是秦國，鉅子腹䵍是秦惠王的先生，唐姑果是惠王的親信，東方之墨者有集中於秦的跡象。在這時齊秦兩大強國保護兩大學派，故爾楊墨的勢力中分天下，而儒家是最倒楣的時候。孟軻荀況都只是寄人籬下。他們爲什麼要戰鬥，爲什麼要排斥

楊墨，一多半也是爲的生存競爭而已。

齊國爲什麼要那樣扶殖道家呢？這很明顯，完全是一種高級的文化政策。所謂「竊鈎者誅，竊國者爲諸侯」，自從齊威王襲田氏的遺烈，篡取了齊國之後，由向來養士的習慣，要有一批文化人來做裝飾品，固然是一種動機，而更主要的還是不願意在自己的肘翼之下又孵化出新的「竊國者」來，所以要預爲之防，非化除人民的這種異志不可。在這個目標上，楊老學說是最爲適用的武器。可知齊威王與齊宣王也實在聰明，他們認準確了這一點，所以也就加意的來培殖了。這些學者們得到了這樣溫暖的保護者，也眞好像在春雨中的菌茹一樣，盡量地簇生了起來。請看那發育條件是多麼適宜呀，「賜列第爲上大夫，不治而議論」，「開第康莊之衢，高門大屋」。供應是很豐富的，比如田駢「設爲不宦，貲養千鍾，徒百人」（齊策）。出行的時候也有供張，比如孟子「後車數十乘，從者數百人，以傳食於諸侯」（滕文公下）。既無事務工作拖累，用不着坐辦公廳，有好房子住，不愁穿，不愁吃，還有很多的人服侍，這還不好讓腦細胞的活動充分向形而上的方面去發展嗎？養者與受養者兩得其所，於是乎道家思想也就蓬蓬勃勃地興盛起來了。

但是道家的興起，在學術史上也自有它的意義和貢獻，我們是不好一概抹殺的。儘管它本是儒墨兩家的先輩 但因脫離現實，陳義過高，在老聃楊朱以至楊朱弟子的時代都還不曾蔚成爲一個學術界的潮流，但到稷下先生時代，道家三派略有先後地並鶩齊驅，不僅使先秦思想更加多樣化，而且也更加深邃化了。儒家墨家都受了他們的影響而發生質變，陰陽名法諸家更是在他們的直接感召之下派生了出來的。孟子說：「逃墨必歸於楊，逃楊必歸於儒」。逃墨歸楊是暴露，逃楊歸儒是護短，事實上就是孟子荀子都已經不是純粹的儒家，他們在精神上已經是強半逃儒歸楊了。

道家三派即宋鈃尹文派，田駢愼到派，環淵老聃派，這是根據莊子天下篇的序述次第，然其發展次第也大抵是這樣。天下篇於當時天下的道術，先儒．次墨，次道，而終之以惠施桓團公孫龍，明明是按照發展的先後來說的，故爾道家諸派的述說先後也必然是發展的先後。

宋鈃大約是楊朱的直系吧。莊子徐无鬼篇有莊周與惠施辯論的一節，莊子說『儒墨楊秉四，與夫子爲五』，惠子也自承「儒墨楊秉方且與我以辯」。秉，一向的人認爲即公孫龍字子秉，但公孫龍，後於莊子，於是就講不通．其實這所說的五家連莊子自己加進去，也就是天下篇的六家。秉是田駢之師彭蒙的彭的音變，楊便當於宋鈃尹文一派了。韓非顯學篇「今有人於此，義不入危城，不處軍旅，不以天下大利易其脛　毛，顯然是暗指楊朱．『不入危城．不處軍旅』與宋鈃尹文的救攻寢兵的主張相符。『不以天下大利易其脛一毛』，正是宋子『舉天下而譽之而不加勸』的態度．又其主張．行賢而去自賢之心」也正是　接萬物以別宥爲始』或『情欲寡淺』。楊朱這個人是很寬恕的。你看他指責他的兄弟楊布不應該罵狗，白而往黑而歸，是自己起了怪，狗是不足怪的。又看他臨衢途而哀哭，以爲『過舉跬步，覺跌千里』，他是哀憐天下走錯了路的人。宋子也正體貼了這種寬恕，（韓非顯學篇稱『宋榮之寬』，『宋榮之恕』。）楊朱的『舍者與之爭席』，足見他化除了矜持，生活態度隨便，滿不在乎，這是他的無我精神，也就是他的爲我主義。道家的無我是認爲爲我的最好手段，所謂『無用乃爲大用』，泯却了小我乃正保全了大我。以前的人根據孟子的一罵，誤解了楊朱，認爲是一位絕端利己的『禽獸』。晉人所僞撰的列子書中有楊朱篇，更充分把楊子塗飾爲一位縱慾恣情的享樂派，眞可叫做活天寃枉了。

有了心術內業，白心等篇的定性發現，關於這一派的學說，我們可以得到更詳細的敍述了。它承認着宇宙的本體是「道」，這是「虛而無形」的東西，「其大無外，其小無內」，「動不見其形，施不見其德」。儼然就像無，它「無根無莖，無葉無榮」，然而卻是「萬物以生，萬物以成」。這分明是超越時間，空間，和一切感官認識的本體，由它演變而爲萬物。它代替了神（人格神）的地位，然而在便宜上也被稱爲神（非人格神），爲精，爲靈氣。人的心在身體上是處在人君的地位，應該使它成爲靈氣或精或神所寄寓的地方，那樣你便成爲「聖人」。要怎樣才可以辦得到呢？第一步要不使「嗜欲充盈」，嗜欲充盈，則目不見色，耳不聞聲，心失其正，所以要使慾虛情寡，除去「憂樂喜怒欲利」。慾是被認爲不乾淨的東西，你把欲掃除乾淨，神便到你心中來了。所謂「虛其欲神將來舍；掃除不潔，神乃留處」。其次是一些俗智世故也是障礙，應該「投之海外」。要使得心就像明鏡止水一樣，物來則生出反映，不增加一分，不減少一分，就像「影之像形，響之應聲」，完全泯卻主觀，採取純客觀的態度——這被稱爲「靜因之道」，「捨己而以物爲法」。這是根本義 從這兒派生的枝條，是吃飯不要過飽，要少用心思，要「善氣迎人」，「兵不義不可」。有「靈氣在心」的人，是「見利不誘，見害不懼，寬舒而仁，獨樂其身」的。

這所謂「靈氣」，在我看來，毫無疑問便是孟子的「浩然之氣」。內業篇也正說「精存自生，其外安榮，內藏以爲泉原，浩然和平，以爲氣淵」，孟子顯然是揣摩過心術，內業，白心這幾篇重要作品的，只是孟子襲取了來 稍爲改造一下。他形容「浩然之氣」說道：「其爲氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間；是積義所生者，非義襲而取之也，配義與道，無是餒也，行有不慊於心則餒矣」。他在強調義，因而也就讚揚剛，宋子則是強調仁，因而也就讚揚寬舒，這是

兩家的小異。或者有人會說安知不是心術內業諸篇的作者因襲了孟子？在這兒孟子自己透露了一點眞相。在孟子談浩然之氣的時候，他是因爲說到告子比他先不動心。告子主張「不得於言勿求於心，不得於心勿求於氣」，分明就是內業篇所說的「不以物亂官，不以官亂心」。告子據我看來便是一位宋鈃尹文派的學者。孟子說及告子之不動心和他的之所以不同，因而及於浩然之氣，可見這種觀念的獲得之孰先孰後。又「靈氣」在主張本體觀的道家本與「道」爲一體，事實上也就是「道」的別名，而孟子談浩然之氣也來一個「配義與道」，「道」字便無着落，這分明是贓品的透露了。事實上孟子上所受的影響還不僅這一點，所謂「養心莫善於寡欲」，所謂「萬物皆備於我」，所謂「上下與天地同流」，無一不是受了影響的證據。

宋鈃尹文這一派，在學術史上的連鎖作用，是值得注意的：因爲它是以調和儒墨的態度而出現。他們救攻寢兵，與墨子的非攻接近，情欲寡淺，食無求飽與節用接近，故爾荀子非十二子篇把宋鈃與墨翟並舉而加以非難，前人甚至有誤認宋子爲墨家的（注二）。而心術內業諸篇不僅不非毀仁義，不蔑棄禮樂，甚且注重仁義禮樂，這是和儒家通聲息的地方。

「君臣父子，人間之事謂之義。登降揖讓，貴賤有等，親疏之體謂之禮」。——「義者謂各處其宜也，禮者因人之情，緣義之理而爲之節文者也」。（心術上）

「凡民之生也必以正平，所以失之者必以喜樂哀怒。節怒莫若樂，節樂莫若禮，守禮莫若敬，外敬而內靜者必反（返）其性」。（心術下）

「凡人之生也必以平正，所以失之，必以喜怒憂患。是故止怒莫若詩，去憂莫若樂，節樂莫若禮，守禮莫若敬，守敬莫若靜。內靜外敬，能反其性，性將大定」（內業）

這些話如雜在儒家典籍裏面，我們會絲毫也看不出有什麼出入的地方，在這兒我們更可以了解，為什麼孟子要尊稱宋子為「先生」，而荀子更尊之為「子宋子」的原故。孟荀雖然都在反對宋子，但都受了他很深刻的影響。其在荀子，如像解蔽篇，完全是「別宥」的理論，正名篇也是發揮着「君子不為苟察……以為无益於天下者明之不如已也」的主張。因此，我們更可以明白，天下篇的「以聏合驩，以調海內」的那兩句話，也正是指說着主要在調和儒墨的這一段精神了。

慎到田駢的一派是把道家的理論向法理一方面發展了的。嚴格地說，要這一派或至少慎到一人才真正是法家。韓非子的思想，雖然主要是由慎到學說再發展起去的，但它是發展向壞的方面，滲雜進了申子或關尹老聃的術，使慎到的法理完全變了質。

慎到的著書，史記孟荀列傳說有「十二論」，發明黃老道德之意 但藝文志卻說有「四十二篇」，被列於法家。這不知道是一是二。現存慎子只是殘餘的輯本，雖有七篇之名而每篇均非全豹。七篇之外頗多佚文。據這輯本慎子來看，差不多全部都是法理論，黃老的氣息比較稀薄，但這一部分的法理論毫無疑問也是道家思想的發展。

荀子非十二子篇同樣以慎到田駢為一派，謂其「尚法而無法，下修而好作，上則取聽於上，下則取從於俗」，解蔽篇言「慎子蔽於法而不知賢」，「由法謂之，道盡數矣」。天論篇又言「慎子有見於後，無見於先」，「有後而無先，則羣衆無門」。這些都和現存的輯本慎子的宗旨相符合。

「法雖不善猶愈於無法，所以一人心也」。

「法制禮籍，所以立公義也。凡立公所以棄私也。明君動事分功必由慧，定賞分財必由

法，行德制中必由禮』。（以上威德篇）

『大君任法而弗躬，則事斷於法矣。法之所加，各以其分』。（君人篇）

『爲人君者必多聽，據法倚數以觀得失。無法之言不聽於耳，無法之勞不圖於功，無勞之親不任於官。官不私親，法不遺愛，上下無事，唯法所在』。（君臣篇）

『法之功莫大於私不行。今立法而行私，是私與法爭，其罪大於無法』。（以下佚文）

『治國無其法則亂，守法而不變則衰，有法而行私謂之不法。以力役法者百姓也，以死守法者有司也，以道變法者君長也』。

『禮從俗，政從上，使從君』。

『棄道術，舍度量，求以一人之識識天下，誰子之識能足焉？』

以上是愼到的『尙法』的主張，就給匠人以規矩準繩爲標準一樣，國家的處理也當以法爲標準，人民要『役法』（在法之下奔走），官吏要『守法』，固不用說，就是做人君的在法的面前也不能行私，不僅不能有私情，而且不能有私智。『官不私親，法不遺愛』，便是不容許有私情。『任法弗躬，事斷於法』，便是不容許有私智。從這去私智這一點說來，他是不尙賢的，但這只是限於人君的說法。一人的智識有限，誰也不能以『一人之識識天下』。他是在替當時的君主世襲制開設一個安全瓣。

『多賢不可以多君，無賢不可以無君』。（佚文）

『君之智未必最賢於衆也，以未最賢而欲以善被天下，則不贍矣。若使君之智最賢，以一君而盡贍下則勞，勞則有倦，倦則衰，衰則復反於不贍之道也』。（民雜篇）

人君賢也不能包辦天下事，不賢自不用說 然而沒有賢者天下也不能沒有君長，所以必須有法以爲準繩、法立則君賢固然好，君不賢也不會出亂子了。因而君長，在他是近於虛君制。

「聖人有德，不憂人之危也。百姓準上而比於下，其必取己安焉，則聖人無事也」。（威德篇）

「君臣之道，臣事事而君無事，君逸樂而臣任勞，臣盡智力以善其事而無與焉，仰成而已」。（民雜篇）

這理論很明顯地是儒家「恭己正南面」的發展，而是墨家事必躬親的反對。君之所以立是爲求天下安寧，他不把天下認爲一人的天下。他說「立天子以爲天下，非立天下以爲天子也。立國君以爲國，非立國以爲君也。立官長以爲官，非立官以爲長也」（威德篇），這見解是很進步的。

他在君道的範圍內反對聖智，據上可知所反對的只是私心私智的獨裁，主要是不要使「國家之政要在一人之心」。能夠不用私心私智而一準於法的，倒是他所說的「明君」，或「聖人」。而爲臣下的人則相反（不用說也相成），那倒須得有賢智，所謂「臣盡智力以善其事」。下引一節說得最爲明白：

「亡國之君非一人之罪也，治國之君非一人之力也，將治亂在乎賢使任職，而不在於忠也。故智盈天下，澤及其君；忠盈天下，害及其國」。（知忠篇）

他這所說的「忠」，是指比干伍子胥之類的忠，在一人獨裁之下不得盡臣下的賢智而遭殘殺以成其爲忠臣的忠。像這樣的忠臣愈多，那天下也就愈沒有辦法，所以說「忠盈天下，害及其國」。文說「孝子不生慈父之家，而忠臣不生聖君之下」。聖君無事，依法去私，人人各得盡其智力，那當然

也就不會再有比干子胥那樣的忠臣，做人君的自然也就受其腦了，故所以說『智盈天下，澤及其君』。

據此可知愼到並不是根本否認賢聖，而只是反對獨裁。荀子說他『蔽於法而不知賢』，可見荀子本身倒有所偏蔽，沒有虛心的把別人的學說體會得適如其量。

只是愼子的法究竟是怎麼樣產生的，而產生的又是怎樣的法，可惜我們不能知其詳。荀子說他『上則取聽於上，下則取從於俗』，大約就是他的產法的過程吧。這和『禮從俗，政從上，使從君』很相呼應。管子樞言篇有『法出於禮，禮出於俗』（俗字原誤爲治），把法與禮之產生，說得最爲明白。愼子大約也是這樣的見解吧。俗間的習慣便是禮，禮加上強制力的便是法。假使習俗一變了，禮就要改變，法也要跟着改變的。愼子是主張法須改變的人。『守法而不變則衰』。但他又說『以道變法者君長也』，這只是說君長有變法之權，而變法則必須準乎『道』。他也在慨嘆，當時還沒有一定的法。

『今也國無常道，官無常法，是以國家日繆。教雖成，官不足。官不足則道理匱，道理匱則慕賢智，慕賢智則國家之政要在一人之心矣。』（威德篇）

這正是戰國年間社會大變革時青黃不接的過渡情形，舊的禮法崩潰了，新的還未樹立得起來，因而也就形成他所說的，『昔周室之衰也，厲王擾亂天下，諸侯力政（征），人欲獨行以相兼』的形勢（佚文）。他生在這過渡時代要想建立新法，立法的根據自然是只好『從俗』，『從上』，採取當時在上在下所行的一些不成文法而使它成文化。因而這法也一定是方興的封建制下的法，而不會再是奴隸制下的法。墨子所主張的私有財產權的神聖，毫無問題地要得到法的保障的。故愼子也反對

「力政」，而強調「分」——「法之所加，各以其分」（君人篇）。

「今一兔走，百人逐之，非一兔足爲百人分也，由未定。由未定，堯且屈力，而況衆人乎！積兔滿市，行者不顧，非不欲兔也，分已定矣。分已定，人雖鄙不爭。故治天下及國，在乎定分而已矣」。（據呂氏春秋愼勢篇引）

這對於私有財產權的承認，說得非常明瞭。這是很合乎當時的時代精神的。彭蒙也有和這相類似的話：

「雉兔在野，衆皆逐之，分未定也。雞豕滿市，莫有志者，分定故也」。（據意林引尹文子）

可見定分是這一派的重要主張，愼到與彭蒙爲一類是很有根據的。因爲承認私有，故他便主張「因循」——因循者，因人之情，循人之欲。

「天道因則大，化則細。因也者，因人之情也。人莫不自爲也，化而使之爲我，則莫可得而用矣」。（因循篇）

「爲我」是奴隸制的原則，「普天之下莫非王土，率土之濱若非王臣」，普天率土一切的勞力智力都是爲的王者一人的「我」。而「自爲」則是新時代的原則，人各有所爲，使之各得其所爲，則王者亦得其所爲。這樣便能夠兼包並畜以成其大。假使要化零爲整，使天下的人皆爲王者一人，那是違背時代精神，結果使王者成爲獨夫，自然也就「細」了。

法家在愼到這個階段是還適應着社會變革的上行期，還在替人民設想，而沒有專替新起的統制者設想——韓非便和這相反——是沒富有進步性的東西。大體上他也在調和儒墨，承繼了儒家的虛

君的理念，雖然也在談禮，但更把它發展而爲法了。發展而爲法的這一點，和墨家「尙同」之義接近，但補充了它的空虛。這些進步自然也應該是時代使然了。

田駢的著書，藝文志列在道家，有「田子二十五篇」，但可惜完全散佚了。呂覽執一篇載「田駢以道術說齊王」，自稱其言「變化應求而皆有章，因性任物而莫不當」，可見他確和愼到一樣主張因任。又士容篇載其善君子之容：「愼謹畏化而不肯自足，取舍不悅而心甚素樸」，也是有後無先的一種態度。不二篇又說「陳駢貴齊」，尸子廣澤篇也說「田子貴均」，這均齊之義，在天下篇說得更爲明白。天下篇評田駢愼到的一段文字，整錄之如下。

「公而不當（黨），易而无私，法（原誤作決）然无主，趣物而不兩；不顧於慮，不謀於知，於物无擇，與之俱往。古之道術有在於是者，彭蒙田駢愼到聞其風而悅之，齊萬物以爲首。曰「天能覆之而不能載之，地能載之而不能覆之，大道能包之而不能辯之」。知萬物皆有所可，有所不可。故曰：「選則不徧，教則不至，道則无遺者矣」。是故愼到棄知去己而緣不得已，聆法於物（注三），以爲道理。曰：「知（智）不知」，將薄知而後隣（憐）傷之者也。謑髁无任而笑天下之尙賢也，縱脫无形而非天下之大聖。椎拍輐斷，與物宛轉，舍是與非，苟可以免（苟且之事可以獲免）。不師知慮，不知前後，魏（巍）然而已矣。推而後行、曳而後往，若飄風之還（旋），若羽之旋，若磨石之隧，全而无非，動靜无過，未嘗有罪，是何故？夫无知之物，无建己之患，无用知之累，動靜不離於理，是以終身无毀（原誤作譽）。故曰「至於若无知之物而已，无用賢聖，土（原誤作夫）塊不失道」。豪傑相與笑之，曰「愼到之道，非生人之行，而至死人之理，適得怪焉」。

「田駢亦然，學於彭蒙，得不教焉。彭蒙之師曰「古之道人至於莫之是，莫之非而已矣，其風窢然，惡可而言」？常反人，不聚觀，而不免於鯇斷（武斷）。其所謂道非道，而所言之韙，不免於非。

「彭蒙田駢慎到不知道。雖然，槪乎皆嘗有聞者也」。

這段文章，敍述得也有點不大公允，愼到「棄知去己而緣不得已」，以及「至於若无知之物而已，无用賢聖，土塊不失道」，都只是說的君道，而被擴充了起來成爲了一般人的行爲，由愼子書看來是沒有這樣廣泛的。但這兒對荀子的評述有所補充的，便是「齊萬物以爲首」的道家立場。這在愼子書裏面是完全散失了。所引「天能覆之而不能載之，地能載之而不能覆之，大道能包之而不能辯之」，及「選則不徧，教則不至，道則無遺」，不知道是田駢的話還是愼到的話，或者一爲田駢，一爲愼到。和「選則不徧」相近的，在愼子書中倒有同樣的文句。

「民雜處而各有所能，所能者不同，此民之情也。……是以大君因民之能爲資，盡包而畜之，無爲去取焉。是故不設一方以求於人。

「大君不擇其下故足。不擇其下，則易爲下矣。易爲下，則莫不容。莫不容故多下。多下之謂太上」。（民雜篇）

但這兩家的「齊」，很明顯的並不是整齊劃一之齊，而是聽其自然的所謂「不齊之齊」。近人頗有疑莊子齊物論一篇爲愼到「十二論」之一論的，然行文和今存愼子了不相類，「天能覆之而不能載之，地能載之而不能覆之，大道能包之而不能辯之」等語亦了無痕跡。「齊物論」之命名，實當爲「齊彼物論」而非「齊物之論」。那篇文章的著作權，在我看來，仍然是應該屬於莊子的。

天下篇把關尹老聃列爲一類，對於他們作極讚美而毫無微辭，莊子一派的人確實是把他們作爲道家的正統在看待的。

『以本爲精，以物爲粗，以有積爲不足，澹然獨與神明居，古之道術有在於是者，關尹老聃聞其風而悅之，建之以常無有，主之以太一。以濡弱謙下爲表，以空虛不毀萬物爲實。

關尹曰：「在己無居，形物自著。其動若水，其靜若鏡，其應若響。芴乎若亡，寂乎若淸。同焉者和，得焉者生（原作失，依韻改）。未嘗先人，而常隨人。」

老聃曰：「知其雄，守其雌，爲天下谿。知其白，守其辱，爲天下谷」人皆取先，己獨取後，曰「受天下之垢」。人皆取實，己獨取虛，无藏也故有餘，巋然而有餘。其行身也，徐而不費。无爲也而笑巧。人皆求福，己獨曲全，曰「苟免於咎」。以深爲根，以約爲紀，曰「堅則毀矣，銳則挫矣」。常寬容於物，不削於人，可謂至極。

關尹老聃乎古之博大眞人哉。』

稱關尹老聃爲『古之博大眞人』，並不是說關尹老聃的年代古，而是道家所理想的『博大眞人』是屬於曠邈的遠古。關尹其實就是環淵，這人的名姓，變幻得很厲害。有玄淵，蜎淵，娟嬛，蜎蠉，便嬛，便娟等異稱，荀子非十二子篇誤爲它囂，韓詩外傳誤爲范睢。范睢是聲誤，它囂是形誤。它與玄相似，囂與淵相近

史記稱環淵『學黃老道德之術，因發明序其旨意，著上下篇』（見孟荀列傳）。此「上下篇」即老子道德經。漢人因環淵別作關尹，望文生訓，又將關尹作爲關門令尹，於是便有老子過關爲

關尹著「上下篇」之說，「老子修道德，其學以自隱無名為務。居周久之，見周之衰，乃遂去。至關，關令尹喜曰：「子將隱矣，強為我著書」。於是老子乃著書「上下篇」，言道德之意五千餘言而去，莫知其所終」（史記老子列傳）。兩說都同出於史記，但前說乃根據齊史所載的事實，後說只是神話，老聃之死，於莊子養生主篇分明有記載，何曾是『莫知其所終』呢？最可笑的是「關令尹喜曰」本來是「關令尹高興而說道」的意思，到了漢書藝文志竟有了『關尹子九篇，名喜』的著錄了。這九篇出於偽託，是毫無疑問的。藝文志又有「蜎子十三篇」，或者是「上下篇」的誤，可惜失傳了。

照天下篇所引的關尹遺說看來，他是主張虛己接物的，心要如明鏡止水，對於外物要如響之應聲，影之隨形。他這種主張，和宋鈃的「別宥」並沒有多大的區別。主張謙抑，不佔人先而常隨人後，和田駢慎到的「推而後行，曳而後往」也沒有多麼大的不同。他的單獨成派，或者是因為他把他們兩家的現實傾向都拋棄了的原故罷。宋鈃尹文志在「救世」，慎到田駢學貴「尚法」，他們都還沒有脫離現實，而在關尹或環淵便差不多完全脫離現實而獨善其身了。「澹然獨與神明居」，便很扼要地說穿了這種態度。

關於關尹，莊子達生篇有一段「子列子問」，所問的是『至人潛行不窒，蹈火不熱，行乎萬物之上而不慄』，是什麼原故辦到這樣的。關尹答應他說：「是純氣之守」。他說凡有聲色象貌的都是物，物與物並不相遠，亦不能相先，都只是「色」。因此，物是「造乎不形，而止乎无所化」的東西。這「不形」或「无所化」就是物的本體了，也就是所謂『純氣』了。天下篇的「以本為精，以物為粗」，就是這些意見的綜括了。這種精純的本體是看不見的，就好像無，而其實並不是無，

而是有 這似無而實有的東西是永恆的，是絕對的，要說是一個吧，就只有他那麼一個，大大的一個。所謂「建之以常無有，主之以太一」，就是這個意思。呂氏春秋大樂篇還保存着「太一」的界說。「道也者，視之不見，聽之不聞，不可爲狀。有知不見之見，不聞之聞，無狀之狀者，則幾於知之矣。道也者，至精也。不可爲形，不可爲名。強爲之名，謂之太一」。又說「萬物所出，造於太一」。這些恐怕就是從「蜎子十三篇」裏面摘錄下來的文字吧。

在呂氏春秋審己篇裏面也有列子和關尹問答的一段：

「子列子常射中矣，請之於關尹子。

關尹子曰：子知子之所以中乎？

答曰：弗知也。

關尹子曰：未可。

退而習之，三年，又請。

關尹子曰：子知子之所以中乎？

子列子曰：知之矣。知射，心平體正，然後能中。（「知射」以下十字誤竄入註文。）

關尹子曰：可矣，守而勿失。非獨射也，國之存也，國之亡也，身之賢也，身之不肖也，亦皆有以。聖人不察存亡賢不肖，而察其所以也。」

這是求諸己而不求諸人，求諸內而不求諸外的意思。「心平體正，然後能中」，也就如水平鑑正而後能映照美惡，明察鬚眉。這一節話和「關尹貴清」的思想很相符合，論理當不會是子虛烏有之屬。這裏雖然也提到國之存亡，但不求之於外敵，而求之於內心，和愼子的「尙法」不同，依然是

超現實的。

假使關尹的主張只是上述的這一點程度，那完全是一種獨善其身的隱士態度，雖然只圖利己，但也還並不害人，要說他『淸』，要說他『眞』，倒也無可無不可。但就「道德經」裏面所表現的情形看來，卻是有點兩樣。

「道德經」，如上所說，是關尹根據老聃的遺說，用韻語式的體裁，加以『發明』，把它整理（『序』）出來了的。把天下篇的老聃遺說和「道德經」對照起來研究便很明顯地可以看出。

（一）『知其雄，守其雌，爲天下谿。知其白，守其辱，爲天下谷』。

這在王弼本「老子」第二十八章，其全文爲：

「『知其雄，守其雌，爲天下谿』。爲天下谿，常德不離，復歸於嬰兒。『知其白，守其黑，爲天下式』。爲天下式，常德不忒，復歸於無極。「知其榮，守其辱，爲天下谷」。爲天下谷，常德乃足，復歸於樸。樸散則爲器，聖人用之則爲官長，故大制不割」。

天下篇原無『守其黑，爲天下式。知其榮』十字，演述「道德經」的人大約認爲白與辱不成對文，必須白黑榮辱，方成對文，故信手添補了的吧。但老子的遺說，別有『大白若辱』一語，白與辱正成對文。又『式』一字與谿谷二字不相爲類，我看一定是蛇足。就這樣應該只有二十字的遺說卻被發展成了八十六字，除去二十字以外的六十六字，都應該就是所謂『發明』了。特別如像『爲天下谿，常德不離，復歸於嬰兒』的幾句，便顯明的表示着『發明』者的時代。離字古音讀如羅，音在歌部，戰國中葉以後始轉入支部，而在這兒與谿兒爲韻，確實是已經轉了韻了。

（二）「人皆取先，己獨取後，曰「受天下之垢」」。

這在王弼本〈老子〉第七十八章，其全文爲

「天下莫柔弱於水，而攻堅強者莫之能勝，以其無以易之。弱之勝強，柔之勝剛，天下莫不知，莫能行　是以聖人云：「受國之垢，是謂社稷主。受國不祥，是爲天下王」。正言若反」。

這章更是表明了「發明旨意」的眞相。所謂「聖人」，和天下篇對照起來，可以知道就是老聃。天下篇引老聃遺說只摘取了一句，本章則引用得更完全。天下篇的作者也在「發明旨意」，即「人皆取先，己獨取後」的八字，而本章則前後共「發明」了四十二字。由這一章我們可以知道，凡是「道德經」所說的「聖人」（全書凡二十七見）應該都是指的老聃。同樣引「聖人」的話的還有第五十七章「故聖人云我無爲而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸」，這是老子的遺說無疑　莊子天地篇有和這相平行的話，「故曰古之畜天下者，无欲而天下足，无爲而萬物化，淵靜而百姓定」，既冠以「故曰」也就表明在徵引古說或古書，古人引書多憑記憶，字句是時有出入的。這也表明兩者同在「發明」老子而已。又如第四十一章引「建言有之」，中有「大白若辱，廣德若不足」二句，而在莊子寓言篇則作爲老子對陽子居（即楊朱）所說的話（只「廣德」作「盛德」）。可見所謂「建言」，其實也就是老聃之言。或者老聃遺說在古別有著錄，名爲「建言」，一如孔門書之稱「論語」的吧。

（三）「人皆求福，己獨曲全，曰「苟免於咎」」。

這相當於道德經的第二十二章，其全文爲：

『曲則全，枉則直，窪則盈，敝則新，少則得，多則惑。是以聖人抱一爲天下式，不自見故明，不自伐故有功，不自矜故長。夫唯不爭，故天下不能與之爭。古之所謂「曲則全」者，豈虛言哉？誠全而歸之』。

「曲則全」而冠以『古之所謂』，參以天下篇，可知也就是老聃的遺說了，只是天下篇的作者，合爲『曲全』二字以成爲發明旨意之文，而另外徵引了『苟免於咎』的遺說。道德經則略去了『苟免於咎』一語，而用『曲則全』的原句引伸成了一個專章。這兩項資料正可以說是互文見義。據此可見，老聃遺說，在「道德經」中也沒有完全包容。

（四）『以深爲根，以約爲紀，曰堅則毀矣，銳則挫矣』。

這相當於「道德經」的第九章，其全文爲：

『持而盈之，不如其已（以韻推之，已當作了），揣而梲（銳）之，不可長保。金玉滿堂莫之能守，富貴而驕，自遺其咎。功遂身退，天之道』。

對照起來差不多是等於意譯了。第五十六章雖然也有『挫其銳』句，但終是發明旨意的說法，與遺說畢竟不同。故如『堅則毀矣，銳則挫矣』，在「道德經」裏面也分明變了形象。

準上可知「道德經」毫無疑問，成於後人之手，其中雖然保存有老聃遺說，但多是發明旨意一式的發揮，並非如「論語」那樣的比較實事求是的紀述。因此要認「道德經」爲老聃所做的書，字字句句都出於老子，那是錯誤。但要說老子根本沒有這個人，或者有而甚晚，那也跑到了另一極端。這兩種極端的見解都是從同一個出發點出發，是很有趣的現象。因爲它們都認爲「道德經」是老聃自己所做的書。現在我把這層雲霧揭開，斷定它是環淵即關尹發明老氏旨意而作，那麼

據這項資料，我們既可以論老聃，也可以論關尹了。

現在的「道德經」，篇章字句都曾經過後人竄改是毫無問題的　但在大體上還保存着先秦學術的面貌。不過要根據「道德經」來論老聃，那在遺說的摘發上就還須得經過一道甄別的工夫。要在先秦諸子裏面有旁證，足以證明確實爲老聃遺說的，我們才好徵引。例如天下篇所見的　便是很好的根據。韓非子的「解老」「喻老」，在我看來，也不失爲是很好的根據。近時學者有好些人懷疑「解老」與「喻老」是秦漢人的作品，但無究極的根據，懷疑的動機只是因爲把老聃看得遲，因而也想把這兩篇拉遲一點而已。這依然是把老子其人與老子其書的問題絞了線的原故。在我看來，「喻老」是韓非子所作可無疑問：因爲所解「魚不可脫於淵，邦之利器不可以示人」一節，和內儲說下六微篇所解一致。內外儲說是韓非書，有史記韓非傳作保證，我們是可以相信得過的。「解老」則不是韓非所作，理解博易，文辭蘊厚，與「喻老」及韓非其它書如五蠹，顯學諸篇之刻削凌鑠者，完全異撰。又同引一辭而解釋互異，且所據底本亦有文字上的出入。故「解老」不作於韓非也是毫無問題的。但當作於誰人呢？無可考證，疑當成於關尹後學之手，而略早於韓非。其簡編爲韓非所揣摩，故得並其遺著而傳於世。

有了「解老」和「喻老」的保證，我們可以有更多的把握來論老聃的遺說。

根據「解老」，我們可以知道，「道」這個觀念，確是老聃所倡導出來的東西。

> 夫物之一存一亡，乍死乍生，初盛而後衰者，不可謂「常」。唯夫與天地之剖判也俱生，至天地之消散也不死不衰者謂「常」。而「常」者無攸易，無定理。無定理非在於常所，是以不可道也。聖人觀其玄虛，用其周行，強字之曰「道」。然而可論，故曰「道之可道，非常

道也」。」

據此，不僅『道』出於老得到旁證，『道可道，非常道』一語，見「道德經」第一章，而『強字之曰道』則隱括第二十五章而爲說，故至少第一章的首句，與第二十五章的前半：我們可以相信是老聃遺說了。第二十五章前半文，今錄之於次：

『有物混存，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆（怠），可以爲天下母。吾不知其名，字之曰道，強爲之名曰大』。」（『』字據莊子及呂氏春秋補。）

『獨立而不改』卽『無攸易』，『周行而不殆』卽『非在於常所』。道」這個東西，被認爲唯一的，它自己本身恆久不變，然卻演化而爲天地萬物，天地萬物是有存亡生死盛衰消漲的，但卽使天地萬物消散了，而『道』還是存在，也就如戲演完了，而演員還是存在的那樣。這種觀念其實是很幼稚的，它只是把從前的人格神還原爲渾沌而已　要說春秋末年不能有這樣的思想，那是把這種思想看得太超越了。

根據「喻老」，特別値得注意的，是「道德經」第三十六章得到保證。

『勢重者，人君之淵也。君人者勢重於人臣之間，失則不可復得也。簡公失之於田成，晉公失之於六卿，而邦亡身死。故曰「魚不可脫於淵」。

『賞罰者邦之利器也，在君則制臣，在臣則勝君。君見賞，臣則損之以爲德。君見罰，臣則益之以爲威。人君見賞而人臣用其勢　人君見罰而人臣乘其威。故曰「邦之利器，不可以示人」』

這兩句話的解釋與六微篇大同小異，而六微篇更分明標爲『老聃之言』，這可以說是得到了三重的

保證的。

「越王入宦於吳，而勸之伐齊以弊吳。吳兵旣勝齊人於艾陵，張之於江濟，強之於黃池，故可制於五湖。故曰「將欲翕之，必固張之；將欲弱之，必固強之」。

「晉獻公將欲襲虞，遺之以璧馬，智伯將襲仇由，遺之以廣車。故曰「將欲取之，必固與之」。

「起事於無形而要功於天下，「是謂微明」。處小弱而重自卑，謂「損弱勝強」也。」

以上全部是第三十六章的詮釋，只是『魚不可脫於淵，國之利器不可以示人』，在經居最後，而『損弱勝強』一語也略有不同而已。

這一章在「道德經」是最為人所詬病的文字（註四），因為它完全講的是詐術。這在道家本身原是應有的理論。因為它根本是站在個人主義的立場的。儘管是怎樣的個人主義者，一個人不能完全脫離國家社會而生存，故論到國家社會的理則時便很容易流露其個人主義的本色。為要保全自己或使自己所得之利更大些，當然要把自己立於不敗之地，而以權術待人了。故老聃，理論一轉而為申韓，那真是邏輯的必然，是絲毫也不足怪的。

老聃的道一方面，沒有為宋鈃愼到等所承受，而關尹卻把它發展了，這大約又是關尹這一派的另一特色吧。現存「道德經」裏面已經很露骨地在主張着愚民政策。

「古之善為道者，非以明民，將以愚之。民之難治以其智多，故以智治國，國之賊，不以智治國，國之福」。（第六十五章）

「欲上民必以言下之，欲先民必以身後之」。（第六十六章）

這些話沒有旁證，不知道是不是老聃的遺說，但至少我們可以說是關尹的發展。這種爲政的態度，簡直在把人民當成玩具。這如是老聃的遺說，可以說是舊時代的遺孽未除，如是關尹的發展，那又是對於新時代的統治者効忠了。不以人民爲本位的個人主義，必然要發展成爲這樣的。更進一步，便否認一切文化的効用而大開倒車。

「不尙賢使民不爭，不貴難得之貨使民不爲盜，不見可欲使民心不亂，是以聖人之治虛其心，實其腹，弱其志，強其骨，常使民無知無欲。使夫智者不敢爲也」。（這辦法是養猪養牛的辦法。）（第三章）

「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁畋獵令人心發狂，難得之貨令人行防。是以聖人爲腹不爲目」。（第十二章）

「絕聖棄智，民利百倍，絕仁棄義，民復孝慈，絕巧棄利，盜賊無有，此三者以爲文不足，故令有所屬。見素抱樸，少私寡欲」。（第十九章）

「絕學無憂。唯之與阿，相去幾何？善之與惡，相去何若？」（第二十章）

像這樣大開倒車，使墨子的「非樂」「節用」理論，大減顏色。但他所絕棄了的是什麼呢？人民的聖智而已。聲色犬馬之好，做人君的人最有經驗，他們知道目不會因之而盲，耳不會因之而聾，心也不會因之而發狂。但假如使沒有經驗的人知道了這些東西有那樣的危險性，在「防」「盜賊」上倒是絕好的妙法。崇尙黃老淸靜的人，對於這些地方，似乎很難於辨解 然而章太炎先生卻有一番偉論，他有「原道」上中下三篇泛論道家旨意，卻替老聃辨護得十分巧妙。

「老聃所以言術，將以撢前王之隱慝，取之玉版，布之短書，使人人戶知其術則術敗」。

（「國故論衡」下「原道上」）

他的意思是說，把陰謀暴露出來，使大家都懂得陰謀，那便沒有人敢用陰謀了。眞是巧妙呀！他還在下文用了一個通俗的比喻，凡奸商市儈善於欺人，然而彼此之間不相欺，便是因爲彼此都懂得那一套。巧妙是巧妙，但可惜是詭辯。我們且不問老聃是否果眞有這樣的存心，單以事實論事實，老聃之術傳於世者二千餘年，經過關尹，申不害，韓非等人的推闡，在中國形成爲一種特殊的權變法門，養出了大大小小不計其數的權謀詭詐的好漢，一直到章太炎先生才明白了他的用意是相反的，豈不是滑稽嗎？老聃之言，根本是向統治者在說話，老百姓那裏懂得他半句？即如章太炎先生的古奥文章吧，現在拿出來，要教文科大學生讀懂都感困難，遑說什麼「使人人戶知其術」了！翻案文章做到了這樣，可謂登峯造極，然而可惜，只是文章而已。

以上是稷下的道家三派的勃興及其發展。這一學派的興盛對於當時的學術界的影響非常宏大。在稷下之外，由正面響應的有莊周和惠施，季眞和魏牟，更發展而爲桓團公孫龍的名家，韓非等後期法家。因而使儒家墨家都起了質變。儒家於詩書六藝之外也大談其心性問題，企圖在宇宙論方面作一枝的棲息。墨家差不多完全揚棄了神鬼的尊崇，而和名家並轡齊驅地，突入於辯論的明察與客觀世界的解剖。而尤其重大的是影響到秦漢以後的政治。秦與漢的政治實爲一貫，世人皆知漢初崇尙黃老，導源於齊，而忽略了秦始皇之崇尙神仙方士，亦導源於齊。秦與漢自略有不同，其不同處在秦尙法而漢尙術，如此而已。魏晉以後更得到印度思想的支援，於是乎道家思想直可以說壟斷了二千年來的中國學術界；墨家店早被吞併了，孔家店僅存了一個招牌，禮教固然吃人，運用或縱使

禮教以吃人的所謂道術，事實上才是一個更加神通廣大的嗜血大魔王呀。
勅勅如律令。

（註一）淮南地形訓「乃維上天，是謂太帝之居」，太帝卽後世所謂玉皇大帝。史記封禪書言「泰帝使素女鼓五十絃瑟，悲，帝禁不止。故破其瑟爲二十五絃」。世本及拾遺記以爲黃帝。故知黃帝卽太帝，亦卽上帝之轉化。

（註二）陶潛「集聖賢羣輔錄」附載三墨之一爲「宋鈃尹文之墨」，孫詒讓已非之，謂「羣輔錄」本依託，而「此條尤疏謬」。又云：「近俞正燮「癸巳類稿」墨學論亦以宋牼爲墨徒，說與「羣輔錄」同」。（見「墨子閒詁」後語上。）

（註三）此句原作「冷汰於物」，郭象注云「冷汰猶聽放也」。原句已晦，冷汰何以能訓爲聽放，亦不了了。愼子乃法家之祖，荀子言其「尙法」，又謂「蔽於法而不知賢」，據此則「冷汰」當是「聆法」，形近而譌。冷不改字亦可，但假爲聆，故郭訓爲聽耳。「聆法於物」者猶內業「舍己而以物爲法」。上文「決然无主」，決字亦係法字之誤。

（註四）呂覽行論篇引詩曰「將欲毀之，必重累之。將欲踣之，必高舉之」，或卽此一章之概括。

莊子的批判

莊子的年代和孟子約略相當。孟子在梁惠王後元十五年遊梁的時候，已經在位五十年的梁王尊稱之爲「叟」。梁王的相惠施是莊子的朋友，在莊子妻死時惠施往弔，見莊子正箕踞鼓盆而歌，惠施非難他，說「與人居，長子，老，身死，不哭亦足矣，又鼓盆而歌」，可見莊子是有妻子的人，而他的妻死時是已經「老」了。古人六十曰老，那嗎莊子的年齡可見也並不年輕了。惠施先莊子死，年齡大約也不相上下。要說莊惠略後於孟子，或者頂多也不過年輕得十歲左右吧。

莊子是宋人，曾爲漆園吏，應該是一個很小的官。他雖然是道家的中心人物，而且是使道家眞正成爲了一個家派與儒墨鼎足而三的一個人，他的師承淵源卻不甚明白。他不曾到過齊國，沒有參加過稷下學宮，因而他和宋銒尹文田駢愼到環淵接子的關係似乎都只是間接的。像尹文其人或許還是他的後輩。莊子書中最可靠的內篇七篇裏面只有一處提到宋榮子，其它諸人都不曾提到。外篇達生篇有「子列子問關尹」一節，雜篇讓王亦稱「子列子窮」，子列子即列御寇。列子之上復冠以子，或許有人會以爲列御寇便是莊子的老師了。但這只見於外篇和雜篇。內篇「逍遙遊」及「應帝王」均只稱列子而不更冠以子字。逍遙遊篇，雖稱「列子御風而行，泠然善也」，然以爲「猶有所

待』，不及『乘天地之正而御六氣之辨，以遊無窮』的人，這種人自然也就是莊子自命了，這樣斷乎不像是師生。列子被稱爲子列子，在呂氏春秋裏面也有兩處，一處見審己篇與關尹論射，一處見不二篇言『子列子貴虛』，大約都是列子後學的記述，呂門的人照抄，莊子後學也是照抄而已。

天下篇中論及並世的學派，道家甚詳而不及列子，司馬遷亦不曾爲列子列傳，其年代亦頗渺茫。如德充符篇言子產師伯昏無人，而田子方篇謂列御寇爲伯昏無人射；又應帝王篇有壺子爲列子師，舊注壺子名林，而呂氏春秋下賢篇『子產見壺丘子林』，據此則似乎與子產同時，而在春秋末年了。然而伯昏無人，壺邱子林等眞乃鴻蒙列缺之屬，其神巫相面，背淵而射，都是些荒唐無稽的寓言，不可據爲典要。讓王篇言『子列子窮，客有言之於鄭子陽者，鄭子陽卽令官遺之粟。子列子見使者，再拜而辭。其卒，民果作難而殺子陽』。釋文云『子陽嚴酷，罪者無赦。舍人折弓，畏子陽怒責。因國人逐猘狗而殺子陽』。陸氏所據當是呂覽適威篇及淮南氾論訓，但此子陽不知何許人。兪曲園引史記鄭世家『繻公二十五年鄭公殺其相子陽，二十七年子陽之黨共弒繻公駘』爲說，但自言『與諸書不同』。案繻公時子陽與列子時子陽當是兩人。鄭滅於韓，古書中韓亦每稱爲鄭。韓世家『昭侯十年韓姬弒其君悼公』注家均以爲『悼公不知何君』者，余以爲當卽列子時之鄭子陽。此人蓋韓之小諸侯，故呂覽與淮南於其死均言『弒』。列子旣屢請教於關尹，關尹實卽環淵，與田駢愼到同時，則列子自當上下年代。藝文志有『列子八篇』列於道家，其書已亡，今存者乃晉人僞託。呂覽旣稱其『貴虛』，韓策史疾復稱『列子圉寇之言貴正』，蓋以道家而兼有名家風味者，這正是宋鈃尹文莊周惠施等的流行傾向。天下篇所以不論列子的原故，大約以其學無特長，或者只被認爲關尹的一系而已。要之，列子不能認爲是莊子的老師。

韓愈疑莊子本是儒家。出於田子方之門則僅據外篇有田子方篇以爲說，這是武斷。我懷疑他本是『顏氏之儒』（註 ），書中徵引顏回與孔子的對話很多，而且差不多都是很關緊要的話，以前的人大抵把它們當成『寓言』便忽略過去了　那是根據後來所完成了的正統派的儒家觀念所下的判斷，事實上在孔門初一二代，儒家並不是那麼純正的，而儒家八派之中，過半數以上是已經完全消滅了。

莊子書中雖然很多地方在非薄儒家，如像雜篇中的盜跖漁父兩篇更在痛罵孔子，但那些都是後學者的呵佛罵祖的遊戲文字，而認眞稱讚儒或孔子的地方，則非常嚴肅。天下篇把儒術列爲「內聖外王之道」的總要，而稱道詩書禮樂與鄒魯之士搢紳先生，謂百家衆技只是「一曲之士」，這態度不是很鮮明的嗎？天下篇不是莊子本人所作，但如齊物論篇言「六合之外，聖人存而不論；六合之內，聖人論而不議；春秋經世，先王之志，聖人議而不辯」，這所謂聖人，很明顯的是指仲尼。特別值得注意的是寓言篇裏面和惠施的一段對話，

「莊子謂惠子曰：孔子行年六十而六十化，當時所是，卒而非之，未知今之所謂是之非五十九非也。

惠子曰：孔子勤志服知也。

莊子曰：孔子謝之矣，而其【故】未之嘗言，孔子云夫？受才乎大本，復靈以生，鳴而當律，言而當法，利義陳乎前，而好惡是非直，服人之口而已矣，使人乃以心服而不敢蘁，立定天下之【大】定。已乎已乎，吾且不得及彼乎！」

雖然莊子存心也頗想同仲尼比賽，但他的心悅誠服之態，眞可說是溢於言表。由天得到好的材質，又於一生之中使其材質得到光明，言談合乎軌則，行爲揆乎正義，好惡是非都得其正。不僅使

人口服，而且使人心服，使天下人的意見得到定準，而不能超脫出他的範圍。這樣的稱述，比儒家典籍中任何誇大的讚詞，似乎都更抬高了孔子的身價。

又在田子方篇裏面有顏回稱讚孔子的一段：

「顏淵問於仲尼曰：夫子步亦步，夫子趨亦趨，夫子馳亦馳；夫子奔逸絕塵，而回瞠若乎後矣。

夫子曰：回，何謂耶？

曰：夫子步亦步也（者），夫子言亦言也。夫子趨亦趨也（者），夫子辯亦辯也　夫子馳亦馳也（者），夫子言道，回亦言道也。及奔逸絕塵而回瞠若乎後者，夫子不言而信，不比而周，無器而民滔乎前，而不知所以然而已矣。」

這和論語子罕篇的一節，似乎是相爲表裏的東西：「顏淵喟然歎曰：仰之彌高，鑽之彌堅，瞻之在前，忽焉在後。夫子循循然善誘人，博我以文，約我以禮，欲能不能。既竭吾才，如有所立，卓爾。雖欲從之，末由也已」。這種文字必然是出於顏氏之儒的傳習錄，莊子徵引得特別多，不足以考見他的師承淵源嗎？

顏回和孔子都是有些出世傾向的人，一位是「簞食瓢飲，在陋巷不改其樂」，一位是「飯疏飲水，曲肱而枕之，樂在其中」。孔子曾對顏回說：「用之則行，舍之則藏」，只有他們兩個才能夠。這是表明其它的弟子大抵都是入世派了。聰明的子貢曾經嘆息：「夫子之文章可得而聞也，夫子之言性與天道不可得而聞也」，但這性與天道之說是子貢得未曾聞，並不是孔子得未曾言。孔子是因材施教的人，對什麼樣的人說什麼樣的話，會做生意的子貢何須對他談性與天道呢？那種有出

世意味的東西，假使要找一個對象來談，那他的顏回便不失爲是很好的對象了。於是在莊子裏面便出現了孔子的「心齋」和顏回的「坐忘」之說。

「回曰：敢問心齊（齋）。仲尼曰：一若志。無聽之以耳而聽之以心，無聽之以心而聽之以氣。聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也，唯道集虛。虛者，心齊也。」（人間世）

「曰：回坐忘矣。仲尼蹵然曰：何謂坐忘？顏回曰：墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通。此謂坐忘。」（大宗師）

這些不必就是孔顏眞正說過的話，但他們確實有過些這樣的傾向，被他們的後人，把它誇大而發展了，是無法否認的。

莊周是一位厭世的思想家，他把現實的人生看得毫無意味。他常常在慨嘆，有時甚至於悲號。「一受其成形，不亡以待盡，與物相刃相靡，其行盡如馳而莫之能止。終身役役而不見其成功，苶然疲役而不知其所歸」。「人之生也固若是芒乎？其我獨芒而人亦有不芒者乎？」大家都在「與接爲構，日與心鬥」，有的「行名失己」，有的「亡身不眞」，都只是些「役人之役」——奴隸的奴隸。人生只是一場夢，這已經是說舊了的話，但在古時是從莊子開始的。不僅只是一場夢，而且是一場惡夢。更說具體一點，甚至比之爲贅疣，爲疔瘡，爲疽，爲癰。因而死也就是「大覺」，死也就是「決疣潰癰」了。眞是把人生說得一錢不值。

使他成爲那樣厭世的自然有其社會的背境。所謂「竊鉤者誅，竊國者爲諸侯，諸侯之門而仁義存焉」。所謂「爲之斗斛以量之，則並與斗斛而竊之，爲之權衡以稱之，則並與權衡而竊之；爲之

符璽以信之，則並與符璽而竊之；爲之仁義以矯之，則並與仁義而竊之』。這便是使他徹底絕望了的原因。更具體的說時，便是「田成子一旦弒其君而盜其國　所盜者豈獨其國耶？並與其聖知之法而盜之』。他生的時代就是這樣的時代。前一時代人奔走呼號，要求奴隸的解放，要求私有權的承認，談仁說義，要人把人當成人，把事當成事，現在是實現了。韓趙魏齊都是新興的國家，是由奴隸王國蛻化出來了的，然而畢竟怎樣呢？新的法令成立了，私有權確實是神化了，而受了保障的只是新的統治階級。他們更聰明，把你發明了的一切斗斛權衡符璽仁義，通通盜竊了去，成爲了他們的護符。而下層的人民呢？在新的重重束縛裏面，依然還是奴隸，而且是奴隸的奴隸。這種經過勵盪之後的反省和失望，就是醞釀出莊子的厭世乃至憤世傾向的酵母。

他把王權看成贓品，把仁義是非看成刑具（『黥汝以仁義，劓汝以是非』），把聖哲看成『胥易技係』的家奴，一切帶着現實傾向的論爭在他看來也就如同在豬身上的虱子之爭肥瘠了。

「天下有道，聖人成焉。天下無道，聖人生焉。方今之世，僅免刑焉。」

這是在人間世篇裏面假借狂接輿的口中所唱出來的，這里含有過往的歷史的追憶。所謂「天下有道」，就如禮運所說的『大道之行也，天下爲公』的時代，也就是原始公社時代，這是完全被理想化了的，聖人在那時代可以成其聖功。所謂『天下無道』，便是『大道既隱』的『三代之英』，也就是奴隸制時代，聖人還可以自由過活。現代呢？已經是由奴隸制蛻化出來了，但滿地都是刑辟陷穽，只求免死而已。悲觀是很悲觀，但在當時卻不失爲是一種沉痛的批判。

因而他對於現實的一切是採取着不合作的態度。先以他的生活來說，他是把生活的必要削減到了極低的程度。他住的是『窮閻阨巷』，瘦成爲『槁項黃馘』，『困窘』到了只靠着打草鞋（『

織屨」一）以維持生計。遇見魏王的時候，他穿的「大布之衣」都是「補」了的。他餓得沒有飯吃，曾經向監河侯借過小米。這些生活情形散見在外篇雜篇裏面，大約都是他的門徒們替他紀錄下來的。史記說他曾爲漆園吏，在莊子書中了無痕跡，想來也不外是爲貧而仕的賤吏而已，而且恐怕也沒有做好久。

要說他沒有富貴的機會，是一位生活落伍者吧，那他倒有別的逸事可以免掉這種鄙薄。楚國的國王（史記以爲威王）曾經聘請過他，要他去做宰相，經他謝絕了。他的朋友惠施在做梁國的宰相的時候，他去訪他，有謠言說他是去代替惠施的相位，惠施曾經搜索過他三天三夜。據這些逸事看來，足見他是有很多的機會可以富貴的。這些逸事，也有人說是門徒們假造出來替老師抬高身價的，是不是這樣，我們找不出絕對的反證。但即使認爲是假託吧，在當時各國都在競爭着養士的時候，至少像齊國的稷下學宮也正很興旺，像莊子這樣的思想家而且文筆汪洋的人，他如肯去，一定也可以成爲「不治而議」的列大夫，食祿千鍾的。然而他始終不曾去過。他對於富貴的潔癖似乎潔到連看都看不慣了。「惠子從車百乘而過孟諸，莊子見之棄其餘魚」，這是見於淮南齊俗訓的逸事，大約惠施路過孟諸的時候，莊周正在釣魚，他看見了那「從車百乘」的煊赫的氣派，連自己所釣的魚都嫌其多了，把來拋進了水裏。莊周倒確是做到了「不爲軒冕肆志，不爲窮約趨俗」的。

富貴利祿固然是「俗」，就是一切應世趨時的學問，在他看來都不免是「俗」，那些都只是騙猴子的東西，所謂「朝三暮四，朝四暮三」，湯頭改了，藥物沒有變。做奴隸的既然還是變相的奴隸，你會談仁義禮樂，或者加一點，或者減一點，或者偏過這邊，或者偏那邊，於是乎便爭得鼓睛暴眼，頭破血流，然而你是幫了誰來？你於人生問題有了什麼解決？或者你已經安富尊榮了　你在溫

暧的權勢卵翼之下要談些不切實際的問題，離堅白，縣同異，平山淵，比天地，狗非犬，馬非馬，丁子有尾，卵有毛，超脫似乎超脫，然而只是無聊。故爾儒墨他是看不起的，名家他也是看不起的。他說『道隱於小成，言隱於榮華，故有儒墨之是非，以是其所非而非其所是』，而批評惠施『非所明而明之，故以堅白之昧終』（齊物論）。莊子本人這樣的非難語氣還是溫和的，請聽他的後學們破口痛罵吧。

『今世，殊死者相枕也，桁楊者相推也，刑戮者相望也，而儒墨乃始離跂攘臂乎桎梏之間。噫，甚矣哉，其無媿而不知恥也甚矣！』（在宥）

『枝於仁者，擢德塞性以收名聲，使天下簧鼓以奉不及之法，非乎，而曾（參）史（鰌）是已。

駢於辯者，累瓦結繩竄句（鉤），遊心於堅白同異之間，而敝跬（蹩躠）譽無用之言，非乎，而楊（朱）墨（翟）是已』。（駢拇）

這比莊子本人憤激得更無所底止了。但在這兒值得注意的是：他們非儒是以曾參爲代表，而不傷及孔丘，他們非名家是以楊朱爲代表，而不傷及老聃。老聃被他們視爲了『古之博大眞人』，而孔丘，他們是把他放在儒家之外的。例如知北遊篇載顏回問仲尼『無有所將，無有所迎』之意，仲尼答以『外化而內不化』；接着在發明旨意的文字裏面稱爲『聖人處物不傷物』，而涉及『君子之人若儒墨者師，故以是非相齏』。又如徐无鬼篇載仲尼之楚，譽『不言之言』，接着也爲加稱道，而言『名若儒墨而凶』。假若我們知道了莊子的淵源，這些表示正是絲毫也不足怪的。

莊子是從顏氏之儒出來的，但他就和墨子一樣，『學儒者之業，受孔子之術』而卒於『背周道

而用夏政」（淮南要略），自己成立了一個宗派，他在黃老思想裏面找到了共鳴，於是與儒墨鼎足而三，也成立了一個思想上的新的宗派。黃老思想本來經受齊國的保護，在稷下學宮裏面是最佔優勢的，然而他們裏面有些分化，宋鈃尹文一派演化而爲名家，惠施在梁承受了他們的傳統，愼到田駢一派演化而爲法家，關尹一派演化而爲術家，申不害與韓非承受了他們的傳統。眞正的道家思想，假使沒有莊周的出現，在學術史上恐怕失掉了它的痕跡的。道家本是漢人的命名，而在事實上確因有莊周及其後學們的闡揚和護法，才有這個宗派的建立。莊周並不曾自命爲「道家」，說劍篇雖然是假託，但他的後學說他「儒服而見（趙）王」，可見他們的一派依然是自命爲儒者。田子方篇裏面又有一段寓言，說莊子見魯哀公（註二），哀公說「魯多儒士，少爲先生方者」，這是說莊周也是儒士，然而方法不同。儒之中本來也有多少派別，在孔子當時已有「君子儒」與「小人儒」，在荀子口中則有所非難的「賤儒」或「俗儒」，莊門雖自命爲儒士而要毀儒，那是絲毫也不足怪的。但就由於莊門之非毀「儒墨楊秉」，而道家的根基也就深固起來了。

黃老學派的宇宙觀是全部被承受了的。宇宙萬物認爲只是一些跡相，而演造這些跡相的有一個超越感官，不爲時間和空間所範圍的本體。這個本體名字叫「道」。道變成無限的東西，無時不在，無處不在，螻蟻裏面有它，稊稗裏面有它，瓦甓裏面有它，屎溺裏面有它，要說有神吧，神是從它生出來的，要說有鬼吧，鬼是從它生出來的。它生出天地，生出帝王，生出一切的理則。它自己又是從什麼地方生出來的呢？它是自己把自己生出來的。

「夫道，有情有信，無爲無形。可傳而不可受，可得而不可見。自本自根，未有天地，自古以固存，神鬼神帝，生天生地，在太極之先而不爲高，在六極之下而不爲深，先天地生而不

爲久，長於上古而不爲老。』」（大宗師）

有了這樣一種『道』，他便要向它學習，拜它爲老師，這就是所謂『大宗師』。他向它贓道：『吾師乎！吾師乎！齏萬物而不爲義，澤及萬世而不爲仁，長於上古而不爲老，覆載天地，刻雕衆形而不爲巧』。（這在大宗師篇雖然託之許由之口說出，但在天道篇明明引作『莊子曰』，可知意而子與許由的對話，完全是寓言。）向這種『道』學習 和這渾沌的東西合而爲一體，在他看來，人生就生出意義出來了。人生的苦惱，煩雜，無聊，乃至生死的境地，都得到解脫。把一切差別相都打破，和宇宙萬物成爲一通。說我是牛也就是牛，說我是馬也就是馬，說我是神明也就是神明，說我是屎尿也就是屎尿。道就是我，因而也就什麼都是我。道是無窮無際，不生不滅的，因而我也就是無窮無際不生不滅的。未死之前已有我，既死之後也有我。你說我死了嗎？我并沒有死。火也燒不死我，水也淹不死我。我化成灰，我還是在 我化成爲飛蟲的腿，老鼠的肝臟，我還是在。這樣的我是多麼的自由呀，多麼的長壽呀，多麼的偉大呀。你說彭祖八百歲，那是太可憐了。你說『楚之南有冥靈者以五百歲爲春，五百歲爲秋，上古有大椿者以八千歲爲春，八千歲爲秋』，那都太可憐了。那種有數之數，何如我這無數之數？一切差別相都是我的相，一切差別相都撤棄，管你細梗也好，房柱也好，癩病患者也好，美貌的西子也好，什麼奇形怪相的東西，一切都通而爲一。一切都是『道』，一切都是我。這就叫着『天地與我并生，而萬物與我爲一』。（齊物論）

把這種『道』學會了的人，就是『有道之士』，也就是『眞正的人』（『眞人』）。這種『眞正的人』，在大宗師裏面描寫得很盡致 據說這種人，不欺負人少，不以成功自雄，不作謀慮，過了時機不失悔，得到時機不忘形，爬上高處他會不怕，掉進水去不會打濕，落下火阬不覺得熱。據說這

稱人睡了是不做夢的，醒來是不憂愁的，吃東西隨便，呼吸來得很深，他不像凡人一樣用咽喉呼息，而是用腳後跟呼息。據說這種人也不貪生，也不怕死，活也無所謂，死也無所謂，隨隨便便的來，隨隨便便的去，自己的老家沒有忘記，自己的歸宿也不追求，接到呢也好，丟掉呢也就算了。據說這就是心沒有離開本體，凡事都聽其自然。這樣的人，心是有主宰的，容貌是清癯的，額頭很恢宏的，冷清清的像秋天一樣，煖洋洋的像春天一樣，一喜一怒合乎春夏秋冬，對於任何事物都適宜，誰也不知道他的底蘊。據說這種人，樣子很巍峨而不至於崩潰，性情很客氣而又不那麼自卑，挺立特行有稜角而不槁暴，天空海闊像瓠落而不浮誇，茫茫然像很高興，頹唐有又像不得已，像活水渟畜一樣和藹可親，像島嶼蓊鬱樣氣宇安定，像很寬大，又像很高傲，像很好說話，又像什麼話都不想說。——就這樣，把他所理想的人格還刻畫了一些，一句話歸總，這就是後來的陰陽家或更後的道教所誇講的神仙了。這種人可以「乘雲氣，御飛龍而遊乎四海之外」，純全是厭世的莊子所幻想出來的東西，他的文學式的幻想力實在是太豐富了。在莊子當時，這些觀念當然是很新鮮的東西，他自己也陶醉在這種幻想裏面似乎得到了超脫的一樣。

這種「眞人」，在大宗師裏面所刻畫的，雖然已經夠離奇，但還是正常的面貌，而在德充符裏面，他的幻想更採取了一個新的方面，把「眞人」的面貌，專從奇怪一方面來描寫。兀者王駘，兀者申屠嘉，兀者叔山無趾，惡人哀駘它，闉跂支離無脤，甕㼜大癭，這些四體不全，奇形怪相的假想人物，在他說來，都是比仲尼子產還要高超，神妙，不可思議，使婦女愛他們，使人民愛他們，使國君愛他們，使愛他們的人肯爲他們犧牲一切，而視一般四體周正，不奇不怪的人反而是奇形怪相。他的意思是說絕對的精神超越乎相對的形體，所謂「德有所長而形有所忘」。得道之謂德，道

德充實之徵，使惡化爲美，缺化爲全，這便是所謂「德充（之）符」。但由他這一幻想，以後的神仙中人，便差不多都是奇形怪相的寶貝。民間的傳說，繪畫上的形像，兩千多年來成爲了極陳腐的俗套，然而這發明權原來是屬於莊子的。

天下篇把關尹老聃稱爲「古之博大眞人」，在莊子或其後學自然是以關尹老聃爲合乎他們所理想的人格了。然而從莊子的思想上看來，他只採取關尹老聃的淸靜無爲的一面，而把他們的關於權變的主張揚棄了。莊子這一派或者可以稱爲純粹的道家吧？沒有莊子的出現，道家思想儘管在齊國的稷下學宮受着溫暖的保育，然而已經向別的方面分化了，宋鈃尹文一派發展而爲名家，田駢愼到一派發展而爲法家，關尹一派發展而爲術家，道家本身如沒有莊子的出現，可能是已經歸於消滅了。然而就因爲有他的出現，他從稷下三派吸收了他們的精華，而維繫了老聃的正統，從此便與儒墨兩家鼎足而三了。在莊周自己並沒有存心以「道家」自命，他只是想折衷各派的學說而成一家言，但結果他在事實上成爲了道家的馬鳴龍樹。

他的見解自認爲是絕對的，其它世俗的見解如儒如墨，都只是相對的是非，相對的是非不能作絕對的判斷。所以他「不譴是非」，「不譴是非」者，不過問世俗儒墨相對的是非，而在他的學說立場上實在是大譴而特譴。他是以他的絕對以譴相對，一篇齊物論就是這項譴詞，文章是做得很汪洋恣肆的，然而要點也不外乎這幾句。

道惡乎隱而有眞僞？言惡乎隱而有是非？道惡乎往而不存？言惡乎存而不可？道隱於小成，言隱於榮華。故有儒墨之是非，以是其所非，而非其所是。欲是其所非而非其所是，則莫若以明。

以指喻指之非指，莫若以非指喻指之非指也，以馬喻馬之非馬，莫若以非馬喻馬之非馬也　天地一指也，萬物一馬也。可乎可，不可乎不可。道行之而成，物謂之而然。惡乎然？然於然　惡乎不然？不然於不然。物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。故爲是舉莛與楹，厲與西施，恢詭譎怪，道通爲一。其分也成也，其成也毀也。凡物無成與毀，復通爲一。唯達者知通爲一，爲是不用，而寓諸庸，庸也者，用也。用也者，通也　通也者，得也。適得而幾已，因是已。」

一因一明便是一破一立。明以明彼相對，因以因此絕對。絕對者就是道，就是一，以道統觀一切，萬物因其自然，道是萬變無常的，物也不斷的流離轉徙，是的忽然變而爲非，非的忽然變而爲是，剛始分潰已有新的合成，剛始合成已有新的分潰，固執着相對的是非以爲是非，那是非永沒有定準　你說我所是的爲非，我說你所非的爲是，到底誰非誰是？這便是所謂「以指喻指之非指」或「以馬喻馬之非馬」。指是意旨是觀念，馬是法碼是符號，你的是一種觀念，我的也是一種觀念，你的是　種符號，我的也是一種符號，你以一種相對的觀念或符號來反對我這另一種相對的觀念或符號，你說我不是，我也可以回頭說你不是　因此到不如以絕對的觀念或符號，去反對那相對的觀念或符號。這譬如兄弟吵架、父親出馬，兩造的口角不加判決，自然也就止息了。這就是所謂「以「指」喻「指」之非「指」，莫若以「非指」喻「指」之非「指」也。以「馬」喻「馬」之非「馬」，莫若以「非馬」喻「馬」之非「馬」也」的意思。「非指」或「非馬」，便是超乎指與馬的絕對的東西，這絕對的東西是什麼呢？簡單得很，就是「天地一指也，萬物一馬也」那麼兩句。天地萬物只是一個觀念，一個符號，再簡單一點，也就是所謂「道」，所謂「一」。一切都籠罩

在裏面，分什麼彼此，分什麼是非。渾渾沌沌，各任自然。假使一定要鑿通眼耳口鼻，那正是人所幹的多餘事體，那樣一來，渾沌就死了，自然就死了，道就死了，一就死了，就成其爲天下無道，天下不能歸於一。荒唐悠渺地說去說來，歸根還是那麼簡單的一套。

莊子就以這簡單的一套，自認爲得到了循環的中心，他可以不着邊際，不落形迹，隨着自然的循環以至於無窮——「得其環中，以應無窮」。再從修養一方面來說吧，便是「象善無近名，象惡無近刑(形)，緣督以爲經，可以保身，可以全生，可以養親(心?)，可以盡年」(養生主)。象善，象惡兩個象字，書上都誤成「爲」字去了，古文「爲」從爪象，故容易訛變。外象美不要貪名聲，外象醜不要拘形迹，守中以爲常，那便可以安全壽考了。這些話倒說得比較踏實，或者也就是本心話了。「方今之世，僅免刑焉」，抗又無法去抗，順又昧不過良心，只好閉着眼睛一切不管，芒乎昧乎，恍兮惚兮，以苟全性命於亂世而遊戲人間。這本來是悲憤的極端，然而却也成爲了油滑的開始，所謂「知其不可奈何而安之若命」，「乘物以遊心，託不得已以養中」，莊子自己便已經道穿了。因此，他的處世哲學結果是一套滑頭主義，隨便到底——「彼且爲嬰兒，亦與之爲嬰兒；彼且爲无町畦，亦與之爲无町畦；彼且爲无崖，亦與之爲无崖」，「支離其形，支離其德」，而達到他的「無用之用」。「無用」者無用於世，「之用」者有用於己，全生保身養親盡年就是大用了。你說他不黨無私」，其實何嘗無私。不過莊周比關尹老聃退了一步，是並不想知雄守雌先予後取，運用權謀詐術以企圖損人而已。這是分歧的地方。莊周書，無論內篇外篇，都把術數的那一套是揚棄了的。這可以說，是這一派在消極一方面的特色 因有這一特色，後人反而覺得老聃關尹也純然清靜恬淡，那是大海的汪洋，渾化了江河的沉濁。

莊子在事實上也並不是完全忘情於世道的人，他雖然主張『无情』——『不以好惡內傷其身，常因自然而不益生』（德充符），這無疑是宋鈃『情欲寡淺』的發展，但他並不非戰，他說『聖人之用兵也，亡國而不失人心』（大宗師）。他也談到治天下的道理，應帝王一篇便是他的君道的主張，那看來好像是澈底的放任無爲主義，他說做帝王的應該『无爲名尸，无爲謀府，无爲事任，无爲知主，體盡無窮而遊无朕，盡其所受於天而無見得，亦虛而已。至人之心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷』（應帝王）。這是愼到『棄知去己而緣不得已』的發展，但他不專一『尙法』，而說『以刑爲體，以禮爲翼，以知爲時，以德爲循』（大宗師）。不廢刑政，亦不廢禮樂，做帝王者雖不能用私智，而當以智者以爲丞輔。外篇『无爲而尊者天道也，有爲而累者人道也；主者天道也，臣者人道也』（在宥），『上必无爲而用天下，下必有爲爲天下用』（天道），就是這些意思的解釋了。在這些地方，依然透露着儒家本色，或者是情不自禁的吧。

莊子是絕頂聰明的人，他的門徒們大約也是些絕頂聰明的人，他們的文章實在是異常超妙。你說他們很隨便吧，但他們的文理很密察，實在是有點『其理不竭，其來不蛻』的形勢。『其來不蛻』者是說獨往獨來，無所脫胎，不是從別人的東西蛻化而出的。但無疑他們實在都是一些厭世派，所謂『以天下爲沉濁，不可與莊語』，便只好『獨與天地精神往來』。他們憤慨禮樂仁義爲大盜所盜，而要避開那些大盜，想出一套不能盜的法寶來，至少是想藉以保全自己或安慰自己。莊子說：『藏舟於壑，藏山（舢）於澤，謂之固矣，然而夜半有力者負之而走，昧者不知也。藏小大有宜，猶有所遯，若夫藏天下於天下而不得所遯，是恆物之大情也』。他也在防盜，他來一套大法寶『旁礴萬物以爲一』，這不僅是『藏天下於天下』，簡直是藏宇宙於宇宙了。這還盜得了，逃得了

嗎？然而後人依然給他盜了，逃了，這是聰明的莊子所不曾預料到的吧。他所理想的「眞人」不一二傳便成爲陰陽方士之流的神仙，連秦始皇帝都盜竊了他的「眞人」徽號。他理想的恬淡無爲，也被盜竊了成爲二千多年來的統制階層的武器。上級統制者用以御下，使天下人消滅了悲憤抗命的雄心；下級統制者用以自衞，使自己收到了持盈保泰的實惠。兩千多年來的滑頭主義哲學，封建地主階級的無上法寶，事實上却是莊老夫子這一派所培植出來的。他們罵儒墨爲「不知恥」，爲「睨睨然在縲紲之中而自以爲得」，他們又何嘗知道自己所犯下的罪過，何嘗從「縲紲」之中解脫了呢？假使我們要摹做莊派的文筆的話，很容易安得上這麼一套的公式，便是：

「爲之虛無以靜之則並與虛無而竊之，爲之因明以導之，則並與因明而竊之，爲之荒唐以恍之則並與荒唐而竊之，爲之道德以統之則並與道德而竊之。竊鉤者誅，竊天下者爲皇帝，皇帝之門而道德存焉。」（註三）

自有莊子的出現，道家與儒墨雖成爲鼎立的形勢，但在思想本質上，道與儒是比較接近的。道家特別尊重個性，強調個人的自由到了狂放的地步，這和儒家個性發展的主張沒有什麼大了不起的衝突。墨家是抹殺個性的，可以說是處在另一個極端。墨家的尊天明鬼尙賢尙同諸義，與道家極不相容，就是以尊重私有權爲骨幹的兼愛與非攻的主張，也爲道家所反對。「兼愛不亦迂乎！无私焉，乃私也」（天道篇），「愛民害民之始也；爲義偃兵，造兵之本也」（徐无鬼篇），這些都是很深刻的批判。在「兼愛」中看出本來是爲私，在「非攻」中看出本來是爲保護私有權的防禦戰，二千多年後的今天，批判墨子學說的人差不多誰也沒有做到這樣的深刻。道家也執有命說。

「天下有大戒二，其一命也，其一義也」（人間世）。「死生存亡，窮達貧富，賢與不肖，毀譽，飢渴寒暑，是事之變，命之行也。日夕相待乎前，而知（智）不能規乎其始者也」（德充符）。「死生命也，其有夜旦之常，天也，人之所不得與」（大宗師）、「性不可易，命不可變」（天運篇）。「无以人滅天，无以故（作）滅命」（秋水篇）。「達命之情者，不務知（智）之所无奈何」（達生篇）、這些正比儒家的必然論更進了一步，而是到達了宿命論的境地了。這當然是墨家非命說的正反對。剩下的只是非樂，節用，節葬的三項，天下篇所認眞批評到的只有這三項，而說他們「爲之太過，已之太循（遁）」……反天下之心，天下不堪」。結果，差不多墨家主義是全被反對了。

莊子這一派的主張，看來有時候也很矛盾。例如他們說墨家的非樂節用太過，「不與先王同，毀古之禮樂」，然而他們也明明說「五色亂目使目不明，五聲亂耳使耳不聰」（天地篇）、「絕聖棄知，大盜乃止；擿玉毀珠，小盜不起；焚符破璽，而民朴鄙；掊斗折衡，而民不爭；殫殘天下之聖法而民始可與論議」（胠篋篇）。甚至還要「塞師曠之耳，膠離朱之目，攦工倕之指，削曾史之行，鉗楊墨之口」（同上）。這不是做得更過嗎？

關於埋葬，在莊子死時有一段逸話，向來是很膾炙人口的 便是莊子要死的時候，他們的門徒們想厚葬他，莊子反對。他說「吾以天地爲棺槨，以日月爲連璧，星辰爲珠璣，萬物爲齎送，吾葬具豈不備耶？何以加此？」弟子們說「我們是怕烏鴉和鷂子吃你呀。」莊子說「露天葬讓烏鴉和鷂子吃，土葬呢讓螻蛄和螞蟻吃，一定要從烏鴉和鷂子嘴裏搶過來，送給螻蛄和螞蟻，未免太不公平了！」（列禦寇篇）這連「桐棺三寸」都不要，也比墨子所主張的更要超過了。

這樣貌似矛盾的原故，要說做文章的人不同，莊子書外雜諸篇並非出於一人之手，那倒也容易

解釋過去，不過在這兒似乎還有一點深刻的區別。便是莊子一派主張生活恬淡，摒棄情欲，或甚至死後裸葬，雖然比墨家的非樂節用節葬猶有過之，但莊派是主張自發，而墨家是主張強制，這是絕大的不同。自發是聽其自由，所以先生打算裸葬，而弟子則打算「厚葬」，甲弟子說墨子做得太過，而乙弟子卻可以做得更過了。

從大體上說來，在尊重個人的自由，否認神鬼的權威，主張君主的虛位，服從性命的拴束，這些基本的思想立場上接近於儒家而把儒家超過了。在蔑視文化的價值，強調生活的質樸，反對民智的開發，採取復古的步驟，這些基本的行動立場上接近於墨家而也把墨家超過了。因此他們在思想上提到墨家上來的時候絕少，似乎認爲它是值不得批判的。所以一樣在反對儒墨，而對於墨家是淡漠，對於儒家是白熱。孟子也早就說過：『逃墨必歸於楊，逃楊必歸於儒』，是說儒與道之比較相近，至少是說明了一部份的眞實的。

莊子的門徒一定很多，在外雜諸篇中，我們可以看出至少有四五個人的筆墨，而姓名留傳了下來的就只有藺且一個人（見山木篇）。秋水篇載魏牟與公孫龍的談話，比莊子之言爲東海，而譏公孫龍爲「陷井之蛙」，又說：「知（智）不知是非之竟，而猶欲觀於莊子之言，是猶使蚊負山，商蚷馳河也。……是直用管窺天，用錐指地也」，翻來覆去地極端推崇莊子，藐視公孫龍，把公孫龍說得來「口呿而不合，舌舉而不下，乃逸而走」。據這看來，魏牟也可能是莊周的弟子。魏牟又稱爲中山公子牟，讓王篇又載他和瞻子的一段問答，他自己「身在江海之上，心居魏闕之下」，雖然過着隱世的生活而不能忘情富貴，拿着沒辦法。瞻子勸他「重生」，能夠「重生」便能「輕利祿」了。公子牟說：雖然知道這個道理，但情不自禁。瞻子就勸他聽其自然，不要禁，假使不能自禁的

又要勉強，那是有兩重的患害。做讓王篇的人便批評道：『魏牟萬乘之公子也，其隱巖穴也，難為於布衣之士。雖未至乎道，可謂有其意矣』。這也很像是對於同門後進的一種口氣。魏牟是有著書的，藝文志道家有『公子牟四篇』，班固註云：「魏之公子也，先莊子，莊子稱之」，「先莊子」之說分明是錯誤，只是名見莊子書，莊門後學曾稱之而已。戰國策趙策兩見魏牟，與秦應侯，趙建信君同時，其時代自比莊子稍後。他對於應侯的臨別贈言所說的話：「貴不與富期而富至，富不與粱肉期而粱肉至，粱肉不與驕奢期，而驕奢至，驕奢不與死亡期而死亡至」。誠然是足以發人深省。荀子非十二子篇把他和它囂（即玄淵）並列，斥之為『縱情性，安恣睢，禽獸行』，只是說明他在消極一方面恣縱，甘願與木石居，與豕鹿遊而已。可惜『公子牟四篇』失傳，不然我們一定可以更找得一些他和莊周的關係出來的。

莊子後人和思孟學派接近的傾向，在雜篇中頗為顯著。屢屢把「誠」作為本體的意義使用，和思孟學派的見解完全相同：

『修胸中之誠，以應天地之情而勿攖。』

「反己而不窮，循古而不摩，大人之誠。」

『吾與之乘天地之誠，而不以物與之相攖。』

『捐仁義者寡，利仁義者衆，夫仁義之行唯且無誠。』（以上徐无鬼篇）

『不見其誠己而發，每發而不當。』（庚桑楚）

「內誠不解，形諜成光。」（列禦寇）

這無疑是「中庸」和「孟子七篇」的影響 外篇天運更有洪範五行的引用。

『天有大極五常（大原誤為六），帝王順之則治，逆之則凶。九洛之事，治成德備。監臨下土，天下戴之，此謂上皇。』

『九洛之事』，無疑就是洛書的洪範九疇。『大極』即『皇極』，『五常』即『五行』。但謂『帝王順之則治，逆之則凶』，和鄒衍的『始終五德之運』，顯然已經有所接觸了。篇名『天運』，一開首便言：『天其運乎』，也不失為是一個證據。再看秋水篇：

計四海之在天地之間也，似礨空之在大澤乎？計中國之在海內，不似稊米之在太倉乎？號物之數謂之萬，人處一焉。人卒九洲，穀食之所生，舟車之所通，人處一焉。』

這也分明是鄒子大九州的說法，人所處的九州，乃大九州之一。接着又說到：『五帝之所連，三王之所爭』，也是『終始五德之運』的表示。五帝是指黃帝，顓頊，帝嚳，唐堯，虞舜，在鄒衍是同以土德王，故謂『連』，三王夏商周，夏以木德，商以金德，周以火德，故謂『爭』。這分明是莊子之徒受了陰陽家的影響，但這影響是相互的，陰陽家的後起者如齊國的方士們，他們之迷念神仙眞人，也分明是莊周的衣鉢。『藐姑射之山有神人居焉，肌膚若冰雪，綽約若處子，不食五穀，吸風飲露，乘雲氣，御飛龍而遊乎四海之外』（逍遙遊）。這是莊子本人所想像的神仙。『夫聖人鶉居而鷇食，鳥行而无彰。天下有道則與物俱昌，天下無道則修德就閒。千歲厭世，去而上仙，乘彼白雲至於帝鄉』（天地篇）。這大約是他的弟子們所相信的神仙。本來是想像的架空的虛擬，竟公然成為了實有，而相信人在地上像鵪鶉小鳥那樣吃息，認眞就可以飛上天堂了。再一轉便聯想到仙藥，只消吃了這種藥便能有效，於是乎要成神仙似乎也就更有把握了。方士盧生當秦始皇時說過這樣的話：

「眞人者，入水不濡，入火不熱；陵雲氣，與天地長久。今上治天下未能恬淡，願上所居宮無令人知，然後不死之藥殆可得也。」（史記秦始皇本紀）

這不明顯地是莊門的口吻嗎？因此我感覺着秦始皇時的盧生侯生韓衆徐福等，說不定也就是莊子的一羣私淑弟子了。以那麼超然的莊子思想會有這樣卑污的發展，在莊門說來是不大光榮的事，崇拜老莊學派的超然者流或許會以這種看法爲有意歪曲，辱沒了祖師，但也是沒有辦法的。連莊子本人後來不是都被稱爲「南華眞人」了嗎？大凡一種思想，一失掉了它有反抗性而轉形爲御用品的時候，都是要起這樣的質變的。在這樣的時候，原有的思想愈是超然，墮落的情形便顯得愈見澈底。高尚其志的一些假哲學家，其實倒不如盧生侯生之流率性成爲騙子的，倒反而本色些了。

（註一）章太炎曾有此說，似於坊間所傳「章太炎先生白話文」一書中見之。

（註二）哀公如係景公之誤，則非偽言。莊周適當齊景午二公時代。

（註三）此語彷胠篋篇「爲之斗斛以量之，則並與斗斛而竊之；爲之權衡以稱之，則並與權衡而竊之；爲之符璽以信之，則並與符璽而竊之；爲之仁義以矯之，則並與仁義而竊之。竊鉤者誅，竊國者爲諸侯。諸侯之門而仁義存焉。」

荀子的批判

荀子是先秦諸子的最後一位大師，他不僅集了儒家的大成，而且可以說是集了百家的大成的。漢人所傳的詩書易禮以及春秋的傳授系統，無論直接或間接，差不多都和荀卿有關，雖不必都是事實，但也並不是全無可能。因為他既是一位儒家的大師，而他為學的程序又是『始乎誦經，終乎讀禮』，六藝之傳自然有他的影響在裏面了。但公正地說來，他實在可以稱為雜家的祖宗，他是把百家的學說差不多都融匯貫通了。先秦諸子幾乎沒有一家沒有經過他的批判。老子，莊子，申子，它囂（環淵），慎到，田駢，季真，魏牟，惠施，鄧析，宋鈃，墨翟，陳仲，史䲡，他都說他們有所偏蔽而加以非難。吳起在魏國所創始的『武卒』，商鞅在秦國所建立的『銳士』，那些兵制他也不能滿足。就連儒家本身，他對於子張氏，子夏氏，子游氏的後學都斥為『賤儒』，或『俗儒』或『溝猶瞀儒』，而於子思孟軻更不惜痛加斥罵。這些固然表示他對於百家都採取了超越的態度，而在他的學說思想裏面，我們很明顯地可以看得出百家的影響。或者是正面的接受與發展，或者是反面的攻擊與對立，或者是綜合的統一與衍變。他只恭維孔子和子弓，但直接的師承是怎麼樣，我們却不大明瞭。照年代說來，他可能只是子弓的私淑弟子。他十五游學於齊（注一），當在齊宣王末年，大約稷下學宮的一些大師如宋鈃孟軻慎到環淵之流，他都曾聽過他們的講學。荀子書中屢稱宋

鈃爲「子宋子」，至少可以爲他曾經師事過宋鈃的證明。他儘管不滿意宋鈃，說他「有見于少無見于多」，「蔽于欲而不知得」，甚至把他和墨翟並舉，斥爲「欺惑愚衆」，對於「見侮不辱」與「情欲寡淺」之說不惜連篇累牘的駁斥，但關於「心術」一方面的見解，受宋鈃的影響最深。這些，我們都且留在下邊再細細加以推闡吧。

荀子的文章頗爲宏富，他要算是最有幸運的人，他的著述保存下來的一共有三十二篇。雖然這裏面有些確實是門人的手筆，甚至有別家文字的竄入，但大體上都能成爲條貫，至少有百分之八十，應該是他自己所寫下來的東西。他以思想家而兼長於文藝，在先秦諸子中與孟軻莊周可以鼎足而三，加上相傳是他的弟子的韓非，也可以稱之爲四大台柱了。孟文的犀利，莊文的恣肆，荀文的渾厚，韓文的峻峭，單拿文章來講，實在是各有千秋。但荀子的思想却是相當駁雜，我在下面，想逐類地就我所見到的來加以分析。

第一，他的宇宙或世界觀是一種循環論。一切自然界和人事界的現象雖然是千變萬化，但變來化去却始終是在兜圈子，結果依然是沒有變。所以在他看來，天地開闢時的情形和今天是一樣。

「天地始者，今日是也。」（修身篇）

「皓天不復，憂無疆也；千歲必反，古之常也。」（賦篇）

「以類行雜，以一行萬，始則終，終則始，若環之無端也」（王制篇）

這些觀念顯然是從周易的「復極必剝，剝極返復」的那種見解引伸出來的，只承認變化而看不出進化，只承認循環而看不出發展。變化之所由起，他也歸之於天地陰陽的對立，禮論篇言「天地合而萬物生，陰陽接而變化起」，天論篇言「四時代御，陰陽大化，萬物各得其和以生，各得其養以

成」、荀子本是善言易的人，特別在這宇宙觀方面更顯明地表現着由子弓而來的道統。自然這些觀念在戰國中葉已經相當普遍了，差不多爲當時的各家學派之所共通，尤其像陰陽家鄒衍的終始五德之運，便是把陰陽變化的意見推廣到了極端的。這或者也就是荀子之所以特別推崇子弓，使他和仲尼一道並列的原故吧。不過他進了一步沒有把他的力量用在這形而上的方面去馳騁，而且是有點反對向這方面去馳騁的。他說：

「唯聖人爲不求知天。」（天論）

「明於天人之分，則可謂至人矣。不爲而成，不求而得，夫是之謂天職；如是者，雖深，其人不加慮焉，雖大，不加能焉，雖精，不加察焉。夫是之謂不與天爭職。」（同）

「君子之於天地萬物也，不務說其所以然，而致善用其材。」（君道）

他也最反對迷信，所以他雖然推崇周易，而揚棄了它的占筮的一面，他說「善爲易者不占」（大略篇），一切的天變地異，自然界中反常的現象，在他看來，是『天地之變，陰陽之化』，可怪而不足畏的東西，可怪，是因爲在當時還沒有找到說明；不足畏，則表現他已經發揮着相當高度的理智了。他富有戡天的思想，即所謂人定勝天。這本是儒家的一個特點，例如孟子便說過『天時不如地利，地利不如人和』，而荀子却表現更爲痛快。

「大天而思之，孰與物畜而制之？
從天而頌之，孰與制天命而用之？」（天論）

這同時不用說也是對於墨家尊天明鬼的反對，「制天命」的說法便是「非命」說的超越的回答。「非命」是以爲自然界或人事界中沒有所謂必然性，這是違背現實；「制天命」則是一方面承認有必

然性，在另一方面却要用人力來左右這種必然性，使它於人有利，所以他要『官天地而役萬物』。這和近代的科學精神頗能合拍，可惜在中國却沒有得到它的正常的發育。

他所認識的神或天，和舊時代的人格神已經完全不同，

「列星隨旋，日月遞照，四時代御，陰陽大化，風雨博施，萬物各得其和以生，各得其養以成，不見其事而見其功，夫是之謂神

「皆知其所成，莫知其無形，夫是之謂天　（天論）

據此可知他所說的神就是宇宙中的運行變化，生生不息的一種生機，而所謂天也只是這個。它是『無形』的超越乎感官的，不僅不是有形的天空，也不是完全和人的形態相同的那位老漢，這就是他所擬想的在萬變之中的一種不變。就是說萬物都要變化，就只有『萬物都要變化』這個道理不變化　這個不變化的道理　他有時也蹈襲着子思孟軻的說法，稱之爲『誠』。

『天不言而人推高焉，地不言而人推厚焉，四時不言而百姓期焉。夫此有常以至其誠者也……

「天地爲大矣，不誠則不能化萬物。」（不苟篇）

誠於變化之謂『誠』，所謂『天行有常，不爲堯存，不爲桀亡』（天論），也就是這個意思了。因此荀子的宇宙觀，我們可以得到一個結論：雖然是變化的而却不是進化的。

他同時肯定着『神道設教』的辦法，有一位信神者反詰他，『（你說沒有神，那嗎）求雨使下雨，又是什麼道理呢？』他回答得很妙：『那可沒有什麼道理，那也同不求雨而下雨一樣』。接着更把這答案擴大着說：

日月蝕而救之，天旱而雩（求雨），卜筮然後決大事，非以爲得求也，以文之也。故君子以爲文，而百姓以爲神。以爲文則吉，以爲神則凶也。」（天論）

「以爲文」便是所謂「神道設教」。這是儒家的一項惰性的特徵 他們雖然已經知道「天不明，鬼不神」，但對於舊時代的儀節習俗，卻保守着不敢摧毀。在初不外是因爲習俗的力量太強，不願過份地干涉人民的信仰自由，而流到後來卻成爲了有意識的愚民的手段。就在荀子時代這個有意識的邊緣都已經是達到了的，他在政治上主張「復古」，便是顯明的旁證。

就因爲這「以爲文」的原故，荀子在行文時也每每承認着上帝的存在 最顯著的如像「知賦」的開首幾句：「皇天隆物 以示下民，或厚或薄，帝不齊均」。所謂「皇天」，所謂「帝」，都是舊時代的人格神的名稱，而他卻依然沿用着。不僅名稱沒有變，就連天帝的神通廣大，似乎都沒有變。

「天生蒸民有所以取之」。（王制篇）

「天之生民，非爲君也。天之立君，以爲民也。」（大略篇）

這和舊時代的「天生蒸民，作之君，作之師」的說法，可謂毫無二致。這顯然是一個矛盾 這矛盾之所以產生，除有意識的「神道設教」之外是無法說明的。這種文飾他又稱之爲「悖詭」 卜筮齋戒告祝祭祀，一切吉凶軍賓嘉的儀式，都是所謂「悖詭」。「聖人明之，士君子安行之，官人以爲守，百姓以成俗 其在君子以爲人道也，其在百姓以爲鬼事也」，他沒有意思哏老百姓也」明知之 而倒頗認爲就這樣正好

第二，我們來探索他的人性論。在這一方面他主張人性惡，這是他最有特色的一項學說。性究

竟是什麽呢？是天生就的本質，不是人力所能教得出來的，也不是人工所能造得出來的。——「生之所以然者謂之性」（正名篇），「性者天之就也，不可學，不可事」（性惡篇）。這種天生就的底子，他認為是壞的東西，人之所以能成其爲好人，全靠後天的努力——人爲，就是他所說的「僞」。這是積蓄上去的東西　就如像積土成山，積水成海的一樣，要全靠外在的蓄積。因比，在他的學說裏面，性與僞是對立的東西．性與積也是對立的東西。

「人之性惡，其善者僞也。」（性惡）

「性也者吾所不能爲也，然而可化也。積（原誤爲情）也者非吾所有也，然而可爲也．（儒效）

所以在荀子看來，人生下地來是平等的，一律都是「小人」，只有靠着後天的積蓄，然後才有聖賢君子，才有一切貧富貴賤的等級出現。聖人是「人之所積」，途之人百姓積善而全盡都可以成爲聖人。不過也要看所積的是什麽。積耕耨便成爲農夫，積斲削便成爲工匠，積販賣便成爲商賈，據說要積禮義然後才成爲君子。途之人百姓雖然都可以成爲聖人，但不一定都能成爲聖人，那就是由於所積的不同。因此他很注重學習，而且尤其注意環境——用他的話來說，便是「注錯習俗」。他的開宗明義的勸學篇便反反復復地說明學習與「注錯」的必要。「注錯」是說安置，比諸自然物吧，便是「蓬生麻中不扶自直，白砂在泥不染自黑」（勸學），徵諸人事吧，便是「居楚而楚，居越而越，居夏而夏」。（儒效）

一定要把人性說成惡的，頗有點近似近代某一部分生物學家的見解，主要是把人作爲純粹的動物在看。他認爲人性具有好惡食色的情欲，讓這種情欲發展下去，那就只有爭奪暴亂，完全和禽獸

無別。一定要有禮義師法化導人的情性，然後才能知道辭讓，然後才有文化。所以說性是惡的，善是人為的。這可以說是他的生理上的性惡說的根據。

他也想從心理上來證成性惡說的合理。這項根據更簡單，便是『苟無之中者必求於外，苟有之中者必不及於外』，便是人要自己沒有才向外面去求 自己已經有了便不向外面去求。他舉例來歸納，譬如薄的才想求厚，醜的才想求美，窄的才想求寬，貧的才想求富，賤的才想求貴，這更是自己沒有才向外面去求。反過來，已經有錢的便不想發財，已經有地位的便不想發勢，這便是自己已經有了便不向外面去求。就這樣他就演繹出，人之所以要求善，正是因為內部沒有善，人之所以強學而求禮義，正是因為自己原來沒有禮義，所以性是惡的。

在不承認有神明的荀子，因而要否認天生的聖哲，而特別強調後天的學習和環境作用，這是他的學說的極有光輝的地方；但一定要說『人性惡』，可惜他的論證太薄弱，而且每每自相矛盾。

心理上的論證在他雖然不是重要的一個，而在理論上卻也要算是最薄弱的一個，『無之中者必求於外』，可以說是例外比較少的原則。『有之中者必不及於外』，便差不多只是變例。就照常識說來，有的貪多，實比無的求有，是更普遍的現實。荀子本人應該也是自覺着的，你看他在證明『有之中者必不及於外』便只舉了兩例，所謂『富而不顧財，貴而不顧勢』。但是世間上有好幾位這樣的富貴人呢？就是荀子自己不是在慨歎世上的人在『愚以重愚，闇以重闇』（成相）的嗎？故所以用這樣一半以上缺乏原理性的假說來做大前提以導引出性惡說，那是大成問題的。

再從生理上的論證來說，人雖然具有與動物相同的通性，但也具有為一般動物所沒有的特性。這在我們現代相信進化的人看來是極平常的常識，古時候的人不知道進化，以為人是上帝的傑作，

故以「人爲萬物之靈」；荀子不相信進化也不相信神，故又跑到另一極端，以爲人生來只是壞蛋，這是違背事實的。假使眞是那樣，那麽善或禮義從何而出，那就苦於解答了。要說禮義由聖人而出，那嗎聖人又不是人嗎？他又憑藉什麽呢？當時也有人這樣詰難過他，說「禮義積僞者是人之性，故聖人能生之也。」，而他的答辯是：

「陶人埏埴而生瓦，然則瓦埴豈陶人之性也哉？工人斲木而生器，然則器木豈工人之性也哉？夫聖人之於禮義也，辟（譬）則陶埏而生之也，然則禮義積僞者豈人之本性也哉？」

這答辯其實是詭辯。瓦埴雖不是陶人之性，但可以爲瓦却是土之性（而且是某種土之特性），而能夠以土爲瓦則是人之性。器木雖不是工人之性，但可以爲器却是木之性，而能夠以木爲器則是人之性。土不能自行成瓦，木不能自行成器，人却能自行成禮義積僞。這能自行成禮義積僞的便是人之性。怎麽能夠斷言人之性便全部是惡呢？

他的矛盾還不僅這一點。他自己也明明說過，人和無生物的火水，有生物的草木禽獸，都是有本質上的不同的。「水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義。人有氣有生有知，亦且有義，故最爲天下貴也」（王制）。又說「人之所以爲人者非特以二足而無毛也，以其有辨也。夫禽獸有父子而無父子之親，有牝牡而無男女之別，故人道莫不有辨。辨莫大於分，分莫大於禮」（非相）。這「有義」「有辨」便是禮之所由起，豈不是人性裏面本來便具有這種美質的吧？

更其次他很重視人的心，心與性的區別是怎樣？正名篇裏面有這樣的話：

「生之所以然者謂之性。

性之和所生，精合感應，不事而自然謂之心。（此心字誤作性，以上下文案之 理當如

是）。

心（原亦誤作性）之好惡喜怒哀樂謂之情。

情然而心爲之擇謂之慮。（如上舉第二項非心字之誤，則此項心字無着落。）

心慮而能爲之動謂之僞。慮積焉，能習焉，而後成，謂之僞。』

心應該就是現代語的精神，它既是『性之和所生』，對於情欲能擇選攷慮，並因而成僞（人爲），那嗎所謂『化性起僞』也就是『性之和所生』的事，怎麼能夠說性一定是惡？

心的作用，他在解蔽篇裏探索得很清楚。他說：『心者形之君也，而神明之主也。出令而無所受令。自禁也，自使也，自奪也，自取也，自行也，自止也』，一切都出於自律，其本身的妙用是『虛壹而靜』。因爲『虛壹而靜』所以它能夠得到外來的智識。

『心未嘗不滅（藏）也，然而有所謂虛 心未嘗不兩也（兩誤爲滿，據舊注改），然而有所謂壹。心未嘗不動也，然而有所謂靜。人生而有知，知而有志（誌）。志也者，滅（藏）也，然而有所謂虛；不以所已滅（藏）害所將受，謂之虛。心生而有知，知而有異 異也者，同時兼知之，同時兼知之，兩也。然而有所謂一；不以夫（彼）一害此一謂之壹。心臥則夢（無知覺），偸則行，使之則謀。故心未嘗不動也，然而有所謂靜；不以夢劇亂知謂之靜。』

這三種作用『虛』、『壹』、『靜』，照他說來都是心本身所具有的，心既具有絕對的自律性而又具有這三位一體的妙用，那嗎心的價値可以稱爲善了。所以它是『形之君』是『神明之主』；所以它不能有所蒙蔽，有所蒙蔽的時候便失掉作用。因爲這樣，所以荀子主張『解蔽』。這種關於心的見解，主要是由宋銒的『心術』承受過來的，『解蔽』事實上也就是宋子的『去宥』。但宋子以道

家的立場，主張道即是性，性卽是心，自無矛盾，而荀子以性惡說主張者的立場採取這樣的心說，那便是怎麼也無法彌縫的一個大矛盾。性既是惡的，心怎麼會善得起來？性既須積僞，何以心反而主張虛靜？反過來，則性便不能完全說是惡的了。

大抵荀子這位大師和孟子一樣，頗有些霸氣，他急於想成立一家言，故每每標新立異，而很有些地方出於勉強。他這性惡說便是有意地和孟子的性善說對立的，事實上兩個人都只看到一面，要求比較圓通，倒是「性可以爲善，可以爲不善」的合乎事實一些。但孟荀兩人雖各執一偏，而他們的結論却是相同。他們都注重學習，在孟子是性善故能學習，在荀子是性惡故須學習。在學習上孟子雖然注重「自得」，但也並不忽視環境作用，所謂「一齊人傅之，衆楚人咻之，雖日撻而求其齊也不可得矣。引而置之莊嶽之間數年，雖日撻而求其楚，亦不可得矣」，不也就是「居楚而楚，居越而越，居夏而夏」的同一意義嗎？因此有人因孟子主張性善便謚之爲唯心論者，荀子主張性惡便是唯物論者，那却是有點不大公平的。

孟子也一樣接受了宋鈃的心說，但孟子直接承受了「情欲寡淺」的主張，所以他說「養心莫善於寡欲」，荀子則反對「寡欲」而主張「節求」。一邊是用力在情欲上，所以宋子孟子都趨向禁欲主義，而荀子則是用力在意志上，不問情欲的多寡，而問慾得滿足的能否或利害，所以他反對禁欲，有時甚至用到「縱欲」的字眼。只是他的「縱欲」是在合理的一個範圍內而已。「聖人縱其欲，兼其情，而制（獮）焉者理矣」（解蔽），這自然也就是孔子的「從心所欲不踰矩」了，這種主張比較要合理一些，但也同樣是不容易辦得到的事。

更進，他的關於知識的見解也和性惡說自相矛盾。解蔽篇說「所以知，人之性也，可以知，物

之理也」，便是說：客觀的事理有可以知道的關係存在，而人的本性有能夠知道客觀事理的力量。自然，這是心的活動，而且這活動能力是內在的，是性所本來具有的，所以他又說「所以知之在人者謂之知；知之所合謂之智。智所以能之在人者謂之能（本能），能有所合謂之能（才能）」（正名）。「所以知之在人者」不就是孟子所說的良知嗎？人性既本來具有這種良知良能，何以能夠說人性完全是惡呢？他的賦篇有「知賦」，也說「知」是皇天降給下民的東西，雖是厚薄不齊，但人人具有。它的活動非常迅速，善有善用，惡有惡用，大有大用，小有小用，一切行為動靜都不能夠缺少「知」這項東西。更進而稱心之為「血氣之精也，志意之榮也」，血氣志意既具有這樣精榮的一面，而一定要全稱肯定地說性是惡的，無論如何是很難自圓其說的。

因此性惡說之在荀子只是一種好勝的強辭，和他的心理說教育說都沒有一定的有機的聯係。

第三，我們來檢討一下荀子的社會理論吧。在先秦諸子中，能夠顯明地抱有社會觀念的，要數荀子，這也是他的學說中的一個特色。他是認定了羣體的作用的，認為「能羣」是人類所以能夠克服自然界而維持其生存的主要的本領，羣之所以能夠維持是靠着分工；分工的依據就是禮義。他在王制篇和富國篇裏面，把這些意思敘述得特別詳細而且明白。

人有氣有生有知，亦且有義，故最為天下貴也。力不若牛，走不若馬，而牛馬為用何也？曰人能羣，彼不能羣也。人何以能羣？曰分。分何以能行？曰義。

「故義以分則和，和則一，一則多力，多力則強，強則勝物。故宮室可得而居也。故序四時，裁萬物，兼利天下，無它故焉，得之分義也。

「故人生不能無羣，羣而無分則爭，爭則亂，亂則離，離則弱，弱則不能勝物，故宮室不

可得而居也。不可少頃捨禮義之謂也。』

以上見王制篇。

『人之生不能無羣，羣而無分則爭，爭則亂，亂則窮矣。故無分者人之大害也，有分者天下之本義也。』

『離居不相待則窮，羣而無分則爭，窮者患也，爭者禍也，救患除禍，則莫若明分使羣矣。』

以上見富國篇

這所說的『分』，有時又稱之爲『辨』，是已經具有比較複雜的含義的。它不僅限於分功，它已經是由分功而分職而定分（去聲），在社會是『農農士士工工商商』，在家庭是『父父子子兄兄弟弟』，在國家是『君君臣臣』；要各人守着自己的崗位，共同遵循着一定的秩序，而通力合作。

『君臣父子兄弟夫婦，始則終，終則始，與天地同理，與萬物同久，夫是之謂大本。故喪祭朝聘師旅，一也；貴賤生殺與奪，一也；君君臣臣父父子子兄兄弟弟，一也；農農士士工工商商，一也。』（王制）

『一』是什麼？是說不變。一而不變，古今同理。荀子的宇宙觀既是一種循環變化的不變論，他的人生觀和社會觀也是這樣，『始則終，終則始』，雖不斷循環，然而『大本』不變。這不變的『大本』便是他所強調的禮義。含義是很廣泛的，包括着禮樂法制和一切人爲秩序，甚至擴展到了宇宙的範圍，例如

『天地以合，日月以明，四時以序，星辰以行，江河以流，萬物以昌，好惡以節，喜怒以當，以爲下則順，以爲上則明，萬變而不亂，貳之則喪也。禮豈不至矣哉！』（禮論）

天地日月、星辰時節的運行不用說都有一定的自然秩序，這個秩序已爲古時的人所發現，雖說不甚精密。那便是曆數 、地上的萬物 ，人也找到了它們的生生不已的自然秩序，因此更能「畜而制之」，「制而用之」。栽種，牧畜，鍛治，械器，宮室，衣履，舉凡宇宙中的物質 我們都可以利用爲厚生之具 風力水力也可以馴服於人以爲風帆水車之動力。配備五色而成文采，調節八音而成樂章，雕鏤刺繡，一切文化活動和其成品都是人爲秩序的禮。富有文學才能的荀子，他是把這些事實，緊緊地把握着了。他不僅一次地愛用『旁皇周浹』的字句來讚嘆這種人爲秩序的成功，在他看來，人是因爲有這樣的創制本領所以才能夠和天地並列的。「天有其時，地有其財，人有其治，夫是之謂能參」(天論)。這和「中庸」參贊化育的思想，明顯地有一脈的淵源。但這種人，他是歸之於聖人君子的。故他也說「天地者生之始也，禮義者治之始也，君子者禮義之始也，爲之，貫之，積重之，致好之者君子之始也 故天地生君子，君子理天地。君子者天地之參也，萬物之總也，民之父母也」(王制)。這和易傳的聖人觀象制器的思想，也有一脈的淵源。

「君君臣臣父父子子兄兄弟弟〔夫夫婦婦〕」，應該是怎樣呢？他在君道篇裏面有一段問答體的解說

請問爲人君 曰：以禮分施，均徧而不偏。

請問爲人臣，曰：以禮待君，忠順而不懈。

請問爲人父 曰：寬惠而有禮。

請問爲人子 曰：敬愛而致文。

請問爲人兄 曰：慈愛而見友。

請問爲人弟。曰：敬詘而不苟。

請問爲人夫。曰：致功而不流。

請問爲人妻。曰：夫有禮則柔從聽侍，夫無禮則恐懼而自竦也。

此道也，偏立而亂，俱立而治。」（君道）

他這些觀念不用說是有所承繼而來，而同時也就開啓了此後二千餘年的封建社會的所謂綱常名教。値得提起的，在這兒還沒有朋友一倫。但他也並沒有輕視這項關係，他對於「師法」是極其尊重的，師的地位在禮義之上。師即是聖人君子，禮義乃由之而出。

「禮者所以正身也，師者所以正禮也。無禮何以正身？無師，吾安知禮之爲是也？禮然而然，則是情安禮也。師云而云，則是智若師也。情安禮，智若師，則是聖人也。故非禮是無法也，非師是無師也。不是師法而好自用，譬之是猶以盲辨色也，捨亂妄無爲也。」（修身）

像這樣尊師重道的話，全書中觸目皆是，舉不勝舉。有時他把君和師合而爲一，對於治國平天下的聖王把禮成法備的情形敍述了一遍之後，愛這樣讚嘆一句：「夫是之謂人師」（王制，議兵，儒效）。這是指聖人之在位者而言。聖人之不在位者如像仲尼子弓，在他看來，也就是萬世師表了。他們的地位和名望在一切非聖人而在位者的王公大人之上。

師是一切的準則，「言而不稱師謂之畔，教而不稱師謂之倍（背），倍畔之人明君不內（納），朝士大夫遇諸塗不與言。」（大略篇，又呂氏春秋尊師篇亦有相類似之語，蓋出於荀門後學。）「學莫便乎近其人，學之經莫速乎好其人，隆禮次之」（勸學）。「其人」便是師，師既爲禮法之準則，所以近師好師便重於「隆禮」了。

友也是被看得很重要的，「君子居必擇鄉，遊必就士」（勸學），「君子隆師而親友」（修身）。在學習上既注重「注錯習俗」，當然也就要注重這個朋友的關係。

夫人雖有性質美而心辨知，必將求賢師而事之，擇良友而友之。得賢師而事之，則所聞者堯舜禹湯之道也。得良友而友之，則所見者忠信敬讓之行也。身日進於仁義而不自知也者，靡使然也。」（性惡篇）

但這項重要的關係，他却沒有把它列入倫常裏面，大約因爲還是新起來的原故吧。在前一時代學術禮義爲貴族所壟斷了的時候，一般的社會裏面無所謂師，因而也無所謂「同師曰朋，同志曰友」（周禮大司徒鄭玄注）的朋友。古時候的所謂師氏，所謂僚友，都是官，和春秋戰國以來的所謂師友之名是完全不同的。

朋友這一倫在社會價值的比重上雖然比較大，而在名教的束縛上却很小，就在封建社會已經固定了的後代，一直都是這樣。雖然我們大家的神壇上在前時普遍地供奉着「天地君親師」的神位牌，但背叛了師並沒有像背叛了君親那樣嚴重，甚且遠不如背叛了夫與兄。這原因也很明白，便是師法只是精神道德上的束縛，而缺乏物質上法律上的束縛。假使師而做了上司而且地位非常顯赫，那可是例外了。師既是這樣，所以師弟的關係並不像君臣父子兄弟夫婦那樣固定。至於友，更是平等的交際，束縛性更少了。因此像出賣朋友的事情，在後代差不多也就成爲家常茶飯了。

「農農士士工工商商」又應該怎樣呢？這是一種嚴密意義上的社會分工，封建社會的基礎就是建立在這四根台柱上的。「農以力盡田，賈以察盡財，百工以巧盡械器，士大夫以至於公侯莫不以仁厚知能盡官職，夫是之謂至平」，他認爲這是『羣居合一之道』（榮辱）。這種社會分工，他給

子了一個特殊的名稱，叫着『曲辨』。這是荀子的獨特的用語，別的文獻裏面還沒有見過。曲是局部，辨就是別，因此所謂「曲辨」似乎就可譯爲區別；不過它的意義沒有這麼廣泛。它在事實上就是社會分工、所謂等差階級的意思。請看他所陳述的『曲辨』的內函吧。

『朝廷必將隆禮義而審貴賤，若是則士大夫莫不敬節死制者矣。百官則將齊其制度，量其官秩，若是則百吏莫不畏法而遵繩矣。關市幾而不征，質律禁止而不偏，如是則商賈莫不敦愨而無詐矣。百工將時斬伐，佻其期日而利其巧任，如是則百工莫不忠信而不楛矣。縣鄙將輕田野之稅，省刀布之斂，罕舉力役，無奪農時，如是則農夫莫不朴力而寡能矣。士大夫務節死制，然，而兵勁。百吏畏法循繩，然後國常不亂。商賈敦愨無詐，則商旅安貨通財而國求給矣。百工忠信而不楛，則器用巧便而財不匱矣。農夫朴力而寡能，則上不失天時，下不失地利，中得人和而百事不廢。是之謂政令行，風俗美，以守則固，以征則強。居則有名，動則有功。此儒之所謂「曲辨」也。』（王霸）

這不用說完全是一種封建秩序的階級社會。同時在這裏我們也很明顯地可以看出，士農工商雖是四民，但是士是候補官僚，他們的地位是和王公大人接近，而超在乎農工商之上的。一時新起的『士民』，在荀子時代已成爲固定的階層，而實質上恢復了前一時代的元士的地位。這種新的分化或

還原，荀子自己也是意識着的，你看他明白地說過這樣的話『由士以上則必以禮樂節之，衆庶百姓則必以法數制之』（富國）。這不是前一時代的『刑不上大夫，禮不下庶人』的複寫嗎？自然多少有一點不同，便是把士提昇了一層。此外把士和民對立着說的地方還有不少，如『凝士以禮，凝民以政』（議兵），『人有是（禮）士君子也，外是民也』（禮論），『人君者隆禮尊賢而王，重法愛民而霸』（強國，天論），『君人者欲安則莫若平政愛民矣，欲榮則莫若隆禮敬士矣』（王制）。禮只有士才有分，而農工商的庶民則只好受法政的制裁。但須得注意，這些地方荀子所說的『禮』便是狹義的禮儀揖讓之禮，和包括着法制刑政的廣義的禮不同，他用那種廣義的禮的時候，便是把一切的人都作爲對象的。『大國之主也，不隆本行，不敬舊法而好詐故，若是則夫朝廷羣臣亦從而成俗於不隆禮義而好傾覆矣，朝廷羣臣之俗若是，則夫衆庶百姓亦從而成俗於不隆禮義而好貪利矣』（王霸）像這樣衆庶百姓也要『隆禮義』，那是廣義的禮。那種『隆禮義』是包含着尊法聽制的主要成分的。在這兒我們可以看出荀子和孔子已經有了相當大的距離。孔子所說的『道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格』，德禮刑政都是以民爲對象，而且說以刑政待民不如以德禮（狹義的禮）。這和荀子的見解多麽的不同！這是時代的進展使荀子逆轉了。荀子也明白說過，他是要『復古』的。

　『王者之制，道不過三代，法不貳後王。道過三代謂之蕩，法貳後王謂之不雅。衣服有制，宮室有度，人徒有數，喪祭械用皆有等宜。聲則凡非雅聲者舉廢，色則凡非舊文者舉息，械用則凡非舊器者舉毀。夫是之謂復古。』（王制）

他這樣的『復古』，不很明顯的是開倒車嗎？有些學者因爲他有『法後王』的說法，認爲他是有

進化的觀念，其實完全不是那麼一回事。他的所謂『法後王』和孟子的『尊先王』毫無區別：所謂『先王』者因先於梁惠齊宣故謂之『先』，所謂『後王』者因後於神農黃帝故謂之『後』，如此而已。但孟子的『尊先王』還保有着託古改制的用意，如他的耕者有其田的井田制便是絕好的例證。荀子則差不多老老實實的在想復興『周道』了。

『聖王有百，吾孰法焉？故曰「文久而息，節族久而絕，守法數之有司極褫」。故欲觀聖王之跡則於其粲然者矣，後王是也。彼後王者天下之君也，舍後王而道上古，譬之猶舍己之君而事人之君也。故曰欲觀千歲則數今日，欲知億萬則審一二，欲知上世則審周道，欲知周道則審其人所貴君子。』（非相）

其實就是他所審的『周道』已經有很多新的成分添加進去了，『師法』便是最大的一項，他似乎並沒有覺察。他有時又在說「刑名從商，爵名從周，文名從禮，散名之加於萬物者則從諸夏之成俗曲期」（正名），足見得他也並不限於『從周』，有時也還是要『從商』『從俗』，而且所從的禮也明明不限于周了。又例如他所鼓吹的王政裏面有『相地而衰政（征）』的一項（王制）這分明是春秋時管仲的辦法。然而他要『審周道』。他之所以要『審周道』並不是因爲禮法進化到周代比較完備，而是因爲周以前的東西，時代太久了，息絕了。但周代的也就是古代的，『文武之道同伏羲』（成相），那是絲毫也沒有改變的。『天地始者今日是也』，他的不變的宇宙觀一直延長而爲他的不變的人生觀與社會觀了。他的這種信念很堅決，你假如要主張變——進化的變，他是要斥你爲『妄人』的。

『妄人曰：「古今異情，其所以治亂者異道」，而衆人惑焉。……妄人者門庭之間猶可誣

欺也，而況於千世之上乎！……古今一度也，類不悖，雖久同理。……五帝之外無傳人，非無賢也，久故也。五帝中之無傳政，非無善政也，久故也。禹湯有傳政而不若周之察也，非無善政也，久故也。傳者久則論略，近則論詳。略則舉大，詳則舉小。……是以文久而滅，節族久而絕。」（非相）

把一切的差別和進展都消滅進「時間久遠」這麼一個大網籃裏去，於是乎得出他的一個結論「百王之無變，足以為道貫」（天論）。漢儒董仲舒的「天不變，道亦不變」，分明是從荀子發展出去的。

荀子的社會觀完全是一種階級的社會觀，但有趣的是他却說這樣就是平等。他說，這是不平等的平等，或平等的不平等。在他看來，平等本來是不可能的事。「分均則不偏，勢齊則不壹，眾齊則不使。有天有地而上下有差，明王始立而處國有制」（王制），但一反手引尚書呂刑的話說，曰「維齊非齊」，平等者不平等也。這種見解與其說出於呂刑，無寧是受了慎到田駢派的影響。這一派的學說，是「齊萬物以為首」的，以為萬物有所可，有所不可。他們說：

「天能覆之而不能載之，地能載之而不能覆之，大道能包之而不能辨之。」（莊子天下篇）

和這極相類似的話，荀子也在說。禮論篇有云：

「天能生物不能辨物也，地能載人不能治人也，宇中萬物生人之屬待聖人然後分也。」

這相似的程度，實在有點像響之應聲，影之隨形。僅此相似還不足為奇，而兩家却都是同由這些不齊的現象導引出「齊」的見解：荀子要說沒有受前者的影響，那是怎麼也說不過去的。因而他又要說：

『斬（嶄）而齊，枉而順，不同而一，夫是之謂人倫。』（參差却是整齊，彎屈却是順暢，不同却是一致，這就是所謂人類社會。）

這幾句話在書中凡見兩次，榮辱篇冠以『故曰』，臣道篇冠以『傳曰』，可見是引用陳語，或者也怕就是從愼到田駢諸人的著作中引用出來的吧。

愼到田駢也注重分辨。愼到說『法之所加各以其分』（愼子君人篇）；田駢之師彭蒙說『雉兔在野，人皆逐之，分未定也。雞豕滿市，莫有志者，分定故也』（意林引尹文子，又呂氏春秋愼勢篇所引愼到語亦與此相似），這和荀子的強調分辨不能說沒有平行。愼子尚法，荀子尚禮，然愼子之法含有禮，荀子之禮含有法，彼此也幾乎是兩兩平行的。只有一點重要的不同處，便是荀子所尚之禮主要在『復古』，愼子所尚之法主要在『從俗』。荀子批評愼到田駢，話是『尚法而無法，下修而好作，上則取聽於上，下則取從於俗。終日言成文典，反紃察之，則倜然無所歸宿』（非十二子），『無法』是沒有荀子那樣的古法——即『周道』。『好作』是要從新立法，這是荀子所極端反對的。所以他說他們『無所歸宿』。在這兒不僅表現着愼到田駢的面貌，也正表現着荀子本人的面貌。

荀子也非鬥，認爲是『忘其身，忘其親，忘其君』的事情。他恨之到了極端，認爲好鬥的人是該受刑僇的，狂惑疾病』，人其形體的，鳥鼠禽獸』（見榮辱篇）。在保持社會生活的『群居合一』上，這種主張倒也有邏輯的必然。這種主張和墨翟宋鈃『非攻救鬥』相因應處，尤其是從人道立場出發；宋鈃的救鬥應該就是荀子的藍本。但荀子對於宋子『見侮不辱』之說却極力加以駁斥（見正論篇）。在宋子以爲雖受人侵犯，如不以爲受了侮辱，則不至於與人爭鬥。荀子則謂受侮而鬥，非因

辱不辱 乃因惡不惡。如惡之 雖不受辱亦必鬥。如不惡之，則雖受辱亦不鬥。』前者，他引豬彘被人竊，必逐盜而鬥爲證 謂非因以失豬爲辱，乃因惡之，後者，則引 俳優侏儒狎徒詈侮而不鬥』爲證，謂非因以詈侮爲不辱，乃因不惡之。這似乎是無足重輕的一件事，而荀子卻辯駁得非常認真，足見得這位大師實在粘染了不少當時辯者之流的好騁口舌的習氣。主要的目的，自然是在想展開他的義榮和勢榮，義辱和勢辱的見解，但這見解又分明是從孟子的天爵人爵之說演變出來的。『志意修，德行厚，知慮明，是榮之由中出者也，夫是之謂義榮』，這不就是孟子所說的天爵？『爵列尊，貢祿厚，形勢勝，上爲天子諸侯，下爲卿相士大夫，是榮之從外至者也，夫是之謂勢榮』，這不就是孟子所說的人爵？發展是在消極的一面。『犯分亂理 驕暴貪利，是辱之由中出者也，夫是之謂義辱。詈侮捽搏，捶笞臏脚，斬斷枯磔，藉靡舌纏（疑是『告舉』之誤），是辱之由外至者也，夫是之謂勢辱』。這分析得自然更加精細，倒可以說是「青取之於藍而青於藍，冰水爲之而寒於水」了。

但這些巧妙的說辭只是階級統治的安全瓣。勢辱算得什麼，千切不要『犯分亂理，驕暴貪利』，那樣的義辱才是真正的恥辱，勢榮算得什麼，他就有權勢地位，有他的，有富貴利祿，有他的，而我有我的精神，這才是真正的光榮。人人這樣存心，自然會沒有鬬志了。人人沒有鬥志，那等級的社會自然也就太平無事了。先秦的社會變革到了戰國末葉，新分化出的階層漸漸又要趨於固定的時候，自然是要促進荀子這樣思想的發生的。

第四，我們來檢討荀子的政治的理論。他的主張，和孟子一樣，在原則上是重視王道的，但也並不反對霸道。他在王制篇裏面有王，霸，安，存，危殆，滅亡的五等國勢的區分，不妨把它們並

揭在下邊。

「殷（盛）之日，案（爰）以中立，無有所偏而爲縱橫之事；偃然案兵無動，以觀夫暴國之相卒也，【爲是之日而權制天下之重矣】。案平文政，審節奏，砥礪百姓，爲是之日而兵剸天下【之】勁矣　案然修仁義，伉隆高，正法則，選賢良，養百姓，爲是之日而名聲剸天下之美矣。權者（則）重之，兵者勁之　名聲則美之，夫堯舜者（之）一天下也，不能加毫末於是矣。刑政平，百姓和，國俗節，則兵勁城固，敵國案自詘矣。務本事，積財物，而勿忘棲遲薛越也，是使羣臣百姓皆以制度行，則財物積，國家自富矣。王者體此而天下服，暴國之君案自不能用其兵矣。……安以其國爲是者王。」

「殷之日，安（爰）以靜兵息民，慈愛百姓，辟田野，實倉廩，便備用。安（爰）謹募選閱材伎之士，然後漸賞慶以先之，嚴刑罰以防之，擇士之知事者使相率貫也，是以厭然畜積修飾而物用之（是）足也　兵革器械者，彼將日日暴露毀折之中原，我今將修飾之，附循之，掩蓋之於府庫。貨財粟米者，彼將日日棲遲薛越之中野，我今將畜積并聚之於倉廩。材伎股肱健勇爪牙之士，彼將日日挫頓竭之於仇敵，我今將來致之，并閱之，砥礪之於朝廷。如是則彼日積敝，我日積完；彼日積貧，我日積富；彼日積勞　我日積佚。……安以其國爲是者霸。」

立身則從傭俗，事行則遵傭故，進退貴賤則舉傭士，之（其）所以接下之人百姓者則庸寬，惠，如是者則安存。

「立身則輕楛，事行則蠲疑，進退貴賤則舉佞悅　之所以接下之人百姓者則好取侵奪　如是者危殆。

立身則驕暴，事行則傾覆，進退貴賤則舉幽險詐故。之所以接下之人百姓者則好用其死力矣而慢其功勞，好用其籍斂矣而忘其本務。如是者滅亡。』

霸以下是現實，大概都有所指或有所由抽象的事證。例如『滅亡』的一等似乎是指齊閔宋獻，他在王霸篇也說到他們。說他們爲一國的人主，不得其道，『索爲匹夫不可得』。『危殆』的一等似乎是指魏安釐王趙孝成王之流，他們幸而有信陵君那樣的『拂臣』，平原君那樣的『輔臣』，算免掉了忘國之患。荀子在戰國四公子中佩服平原君和信陵君，春申君是他所臣事的，自然也在佩服之例，故他悼嘆楚國的滅亡是『春申道輟基畢輸』（成相）。只有孟嘗君他是看不起的，他稱之爲篡臣。何以叫作『輔臣』或『拂臣』呢？『能比知同力，率羣臣百吏而相與強君撟君，君雖不安，不能不聽，遂以解國之大患，除國之大害，成於尊君安國謂之輔。能抗君之命，竊君之重，反君之事，以安國之危，除君之辱，功伐足以成國之大利，謂之拂。』（臣道篇）

當時的楚國應該也是屬於『危殆』的一等。他說過楚『不善用其國』『六千里而爲讎人役』（仲尼篇），『秦使左案(焉)左，使右案右』（強國篇）。雖然有一位春申君，也遭了讒害，結果是滅亡了。

『安存』的一等只是苟且偷安的國度，大概泛無所指。在王霸篇裏面便只有三等，『義立而王，信立而霸，權謀立而亡』。這兒的『亡』裏面包括『危殆』與『滅亡』二等，所謂『安存』，一切都是平庸的國度，便被篩掉了。

『霸』是指當時的秦，他曾經說它『威強乎湯武，廣大乎舜禹』（強國篇）。就他親自入秦所得到的觀察說來，霸者的風貌更爲具體。

『其固塞險，形勢便，山林川谷美，天材之利多，是形勝也。入境，觀其風俗，其百姓

樸，其聲樂不流汙，其服不佻，甚畏有司而順，古之民也。及都邑官府，其百吏肅然，莫不恭儉敦敬，忠信而不楛，古之吏也。入其國，觀其士大夫，出於其門，入於公門，出於公門，歸於其家，無有私事也；不比周，不朋黨，倜然莫不明通而公也，古之士大夫也。觀其朝廷，其閒聽決百事不留，恬然如無治者，古之朝也。」（強國）

他這樣陳述了一通，甚至稱之為「治之至」，然而他不滿足，他以為「縣之以王者之功名，則倜然其不及遠矣」！這意思分明是說秦只做到霸的極致，而還夠不上王道。但已經有談王道的資格，而且應該施行王道了。他之所以在昭王時親自跑到秦國去，打破了儒者不入秦的舊例，自然是看上了秦國，而他替秦國的畫策，也就是希望它實行儒術，所謂「力術止，義術行」，「節威反文，案用夫端誠信全之君子治天下焉，因與之參國政，正是非，治曲直，聽咸陽，順者錯之，不順者而後誅之。若是則兵不復出於塞外，而令行於天下矣。」（強國篇）他這樣替秦國所策畫的自然就是所謂「王道」。

古代社會的蛻變，經過了齊桓晉文楚莊吳闔閭越勾踐的遞霸（這是荀子所稱的「五霸」，見王霸篇），繼之以戰國七雄，而以秦總承其勢，「四世有勝」，中國快要達到大一統的局面了。要如何來應付這大一統，即是如何來建立將來社會的新秩序，是戰國時儒者的王道思想之所由產生的苗床，王道和霸道的區別，簡單地說來，後者是純粹的武功，前者要在武功之上加以文治。由霸道而王道謂之曰，「節威反文」，就是這個意思了。

王道究竟該演些什麼節目呢？所謂「平政教，審節奏，修仁義，正法則，選賢良，養百姓」，究竟有些什麼詳細的內容呢？他在王制篇裏面也列舉了一些綱領，有所謂「王者之政」，「王者之

人』，『王者之制』，『王者之論』，『王者之法』。

什麼是「王者之政」呢？

「賢能不待次而舉，罷不能不待須而廢，元惡不待教而誅，中庸民不待政而化。分未定也，則有昭繆（穆）雖王公士大夫之子孫不能屬於禮義則歸之庶人。雖庶人之子孫也，積文學，正身行，能屬於禮義，則歸之卿相士大夫。故姦言姦說姦事姦能遁逃反側之民，職而教之，須而待之，勉之以慶賞，懲之以刑罰。安職則畜，不安職則棄。五疾，上收而養之，材而事之，官施而衣食之，兼覆無遺。才行反時者死無赦。夫是之謂天德。王者之政也。」

這所說的「政」也很簡略，主要在舉賢良，除姦愿，養廢疾。不過也充分表現了一些時代精神。例如王公大人之子孫不能遵守禮義便歸之庶人，庶人之子孫能遵守禮義便歸之卿相大夫，至少後一半在當時是事實，這就是後來的封建社會的「茅屋出公卿」了。前一半的『王孫泣路隅』則是主張，除掉在亡國滅氏的場合是少有見到。「才行反時者死無赦」的一項有點驚人，照荀子的通盤見解看來，凡是先秦諸子就連儒家的子思孟軻在內，都是一些「飾邪說，文姦言，以梟亂天下」的人，都是在所必誅的。在荀子的政治節目裏面，沒有言論思想的自由。後來漢武帝的廢百家，崇儒術，事實上是淵源於這兒的。

什麼是「王者之人」呢？

「飾動以禮義，聽斷以類，明振毫末，舉措應變而不窮，夫是之謂有原。是王者之人也」。

這大抵是說王者的相佐。荀子主張王者須『共己正南面』，不要自己管事，要緊的是要選擇「位好的宰相。他說「君者論一相，陳一法，明一指以兼覆之，兼照之，以觀其盛者也。相者論列百

官之長，要百事之聽，以飾朝廷臣下百吏之分，度其功勞，論其慶賞，歲終奉其成功以效於君，當則可，不當則廢。故君人勞於索之而休於使之」（王霸）。「為人主者莫不欲強而惡弱，欲安而惡危，欲榮而惡辱，是禹桀之所同也。要此三欲，辟此三惡，果何道而便？曰在慎取相，道莫徑是矣」（君道）。像這樣的話書中還有幾處，可見他的主張，拿近代的話來說，就有點像在採取虛君主制之餘更採取責任內閣制。相是稱為「國具」的，但除相之外另外也還有兩種「國具」，便是「知慧足使規物，端誠足使定物」的足以信賴的「便嬖左右」和足以使於四方的外交官。「人主無便嬖左右足信者謂之闇，無卿相輔佐足任者謂之獨，所使於四鄰諸侯者非其人謂之孤。孤獨而闇，謂之危。國雖若存，古之人曰亡矣」（君道）。這三項「國具」看來好像是鼎立的，但卿相輔佐在居於重要的地位，這是「人主之本杖」，其它二者不過是耳目口舌而已。但也有朋友謹剔取「便嬖左右」的一項而斷論荀子是擁護使用特工的，那却不免有點冤枉。

什麼是「王者之制」呢？

「道不過三代，法不貳後王。道過三代謂之蕩，法貳後王謂之不雅。衣服有制，宮室有度，人徒有數，喪祭械用皆有等宜。聲則凡非雅聲者舉廢，色則凡非舊文者舉息，械用則凡非舊器者舉毀。夫是之謂復古。是王者之制也。」

這所說的是禮樂制度的事體，上面已經提舉過，他很明顯地是在開倒車。這所以然的原故，是因為他的宇宙觀和人生觀都是一種循環論，認為一起一伏、始則終，終則始，若環之無端，所以在大亂之後，剝極必復，返乎古道。更具體近裏一點說的時候，便是先秦時代的社會變革經過春秋戰國的長期動盪，新的階層秩序又漸就穩定了，於是在舊的統治工具裏面又發現了金色的光輝，一些高

唱神農黃帝之言的烏托邦式的空想家，或者蔑視禹湯文武之道的權謀術數的實力派，在他看來都不適合乎新的統制了，所以他要倡言『至治之極復後王』（成相）。在這兒他把初期儒家的託古改制的精神差不多完全闡化了。

什麼是『王者之論』呢？

『無德不貴，無能不官。無功不賞，無罪不罰。朝無幸位，民無幸生。尚賢使能而等位不遺，折暴禁悍而刑法不過。百姓曉然皆知夫爲善於家而取賞於朝也，爲不善於幽而蒙刑於顯也，夫是之謂定論。是王者之論也。』

這主要是司法上的問題，論功行賞，論罪行罰，皆當有所援論，故稱爲『王者之論』。（又古者司法之官謂之理，理亦猶論也。王先謙讀論爲倫，訓爲等，失之。）這兒所論的其實都是新時代的思想。在舊時代事實上是『以族論罪』，『以世舉賢』的，故『一人有罪而三族皆夷，德雖如舜不免刑均。先祖當賢後子孫必顯，行雖如桀紂列從必尊』（君子篇），這在荀子本人已經都是知道的。故在舊時代，貴者不必有德，官者不必有能。有功不必受賞，有罪不必受罰。因而朝必有幸位，民只有苟活。所有一切『尚賢使能』的思想其實都是在氏族統制的奴隸制解紐之後才認真發生出來的。荀子雖然在高唱『復古』不承認時代的進化，然而時代的影響他却沒有那樣的大力完全把它擺掉。故在這兒所論的，事實上是從法家的信賞必罰的主張蛻化出來的。照性惡說的立場看來，倒是很有邏輯的必然性，所以他在別處也說『制號政令欲嚴以威，慶賞刑法欲必以信』，『刑威者強，刑侮者弱』（議兵），『治則刑重，亂則刑輕』（正論篇）。因而廢除肉刑他是反對的，『罪至重而刑至輕，庸人不知惡也，亂莫大焉。』（正論）

刑之中最大者爲兵，因而他又強調征誅，讚湯武之誅桀紂「若誅獨夫」，和孟子同一見解。同時值得我們注意的，在儒家中對於兵學有確定的見解的，除掉兵家吳起之外，恐怕要推數荀子了。他他的議兵篇雖然一多半是問答的紀錄，大抵出於門徒之手，但那裏面的見解應該是他的見解。他所說的「凡用兵攻戰之本，在乎壹民」，實在是最基本的主張。怎樣才能「壹民」呢？他仍歸本於他的王道，「隆禮貴義」，「好士愛民」；然而也沒有忘記「賞重刑威」，械用兵革的「攻完便利」。他的六術五權三至，尤其五無曠，不僅是作爲一個將領所必備的條件，就是在任何方面的戰鬥者，似乎都是不可缺少的東西。「敬勝怠則吉，怠勝敬則滅。計勝欲則從，欲勝計則凶。戰如守，行如戰，有功如幸。敬謀無曠，敬事無曠，敬吏無曠，敬衆無曠，敬敵無曠，夫是之謂五無曠」——這似乎倒是可以作爲每一個生活戰鬥者的座右銘的。「將死鼓，御死轡，百吏死職，士大夫死行列」，我們可以翻譯成的一句現代話：每個戰鬭者死在崗位上！

什麼是「王者之法」呢？

『等賦政事，財萬物，所以養萬民也。田野什一，關市幾而不征，山林澤梁以時禁發而不稅。相地而衰政（征），理道之遠近而致貢，通流財物粟米無有滯留，使相歸移也。……是王者之法也。』

這是說的財政經濟上的事體，有一部分確實在企圖「復古」，如「田野什一」，「不征不稅」，這是前一時代的奴隸制下的情形。在這一點上和孟子也相同，只是沒有提出井田制的恢復而已。然而這種復古的辦法，在後來的歷史上卻始終也沒有實現過。「相地衰征」是管仲的新辦法，便是視土宜而定征收的輕重，這和「田野什一」似乎是衝突的。大體上荀子是一位重農主義者，他主張「輕

田野之稅，平關市之征，省商賈之數，罕興力役，無奪農時』，又說『上好功則國貧，上好利則國貧，士大夫衆則國貧，工商衆則國貧，無制度數量則國貧，下貧則上貧，下富則上富。故田野縣鄙者財之本也，垣窌倉廩者財之末也，百姓時和，事業得敍者貨之源也，等賦府庫者貨之流也，故明主必謹養其和，節其流，開其源，而時斟酌焉』（俱見富國篇）。在這個觀點上，我們可以得到一個了解，便是在他的書中凡有注重人民，注重百姓的陳述地方，他所說的民或百姓事實是指的農民或老百姓了。例如說『用國者，得百姓之力者富，得百姓之死者強，得百姓之譽者榮』，『生民則致寬，使民則綦理』（王霸），這些民和百姓裏面，不僅士是除外了，就連工商都等於是除外了的。因此荀子時代所說的『民』，已經和孔子時代乃至孟子時代所說的『民』不盡相同了，這點我們是應該加以識別的。

以上的所謂『王者之政』，『王者之人』，『王者之制』，『王者之論』，『王者之法』，雖然依舊簡略，大體上是把立法司法行政，乃至文化政策，生產政策，都包括着了。他在成相篇裏面說『請成相，言治方，君論有五約以明。君謹守之，下皆平正國乃昌』，所謂『君論有五』，應該就是指的這五節王制。『此五等者，不可不善擇也，王霸，安存，危殆，滅亡之具也；善擇者制人，不善擇者人制之。善擇之者王，不善擇之者亡』（王制），可見他對於自己的這套政見（『治方』）是看得怎樣重要了。

關於君主的人選問題，大體上他還懷抱着有德者必在位的主張。『天下者至重也，非至強莫之能任；至大也，非至辨莫之能分；至衆也，非至明莫之能和。此三至者非聖人莫之能盡，故非聖人莫之能王』（正論）。人王能夠兼爲『人師』，這是他的理想，也是初期儒家以來所有的理想。然

而關於禪讓說，他却不能不讓步了。他以爲堯舜並非禪讓，乃是『聖不在後子而在三公，則天下如歸』、反之如『天下有聖而在後者則天下不離』（正論）。這樣模棱兩可的巧妙說法，和孟子的『天與賢則與賢，天與子則與子』，可以說是異曲同工。這里自然有現實問題逼着他們不得不讓步。第一，在王位固定了的時候，高唱禪讓，豈不是圖謀不軌？第二，燕王噲和子之演過一次禪讓的鬧劇，失敗了，禪讓說已經不吃香。

如不主張禪讓，那嗎何以能夠保證得有德者必在其位呢？這是無法保障的事情，因而他也依然維持着初期儒者的『共己正南面』的主張，君主不管事。

『傳曰：農分田而耕，賈分貨而販，百工分事而勸，士大夫分職而聽，建國諸侯之君分土而守，三公總方而議，則天子共己而已。』

這話在王霸篇裏面，他返復說了兩遍，旣冠以『傳曰』，自然是先代的儒說，而爲他所稱引的了。這很近於近代的虛君主制，他很盡力地讚揚，更加上他的責任內閣的說法，竟可以達到這樣的理想——『垂衣裳而天下定』。那嗎在位者如非聖人，也就不成問題了。

他有時也贊成用革命的手段，當時的學者已經有人說湯武是篡逆的（他的弟子韓非便有這樣主張），他極力加以辯駁，認爲湯武只是『誅獨夫』。他對於這種革命，曾給予一種獨特的術語，叫作『權險之平』。

「奪然後義，殺然後仁，上下易位然後貞（正），功參天地，澤被生民。夫是之謂「權險之平」，湯武是也。」（君道）

所謂『權險之平』，是權其險側使歸於平正的意思。（註二）這主張倒相當澈底。那嗎，在『天子

不一，諸侯俗反，則天王非其人也」（王制）的時候自然也儘可以「奪殺易位」而「權險之平」了。荀子何以竟說出這樣乾脆的話，我估計是他晚年將受秦始皇的暴政之下有所激而然的。李斯相秦時荀子聞之為之不食，足見荀子壽考，確曾領略過秦政的橫暴。他的弟子說他「迫於亂世，鰌於嚴刑，上無賢主，下遇暴秦……懷將聖之心，蒙佯狂之色」（堯問篇），也正是絕好的證據。就在荀子自己的文字裏面似乎都可以找得出一些朕跡，成相一篇，在我看來就是秦人混一區宇以後的作品。例如「春申道綴基畢輸」是說楚國因春申君之法廢止而國以滅亡。又如「禮樂滅息，聖人隱伏墨術行，則是說秦奉墨道而黜儒術。王霸篇在鼓吹共己而治之餘，更極力反對人君的自己動手，以為是「役夫之道，墨子之說」。秦始皇便是自己動手的人，他的作風正是荀子所反對的貫日而治詳，一日而曲列之的辦法。君道篇也說「（人主）卑勢出勞，屏耳目之欲，而親自貫日治詳，一內而曲辨之，慮與臣下爭小察而綦偏能，自古及今，未有如此而不亂者也」，這樣的話不會是憑空說出的，應該確有所指，而所指的應該就是嬴政。他處在這樣一位暴君之下，自然也就足以使他喊出「權險之平」的口號來了。

荀子書中又每每言術，如仲尼篇的「持寵處位終身不厭之術」，「求善處大重，理任大事擅寵於萬乘之國必無後患之術」，「天下之行術（行者通也），以及致士篇的「衡聽顯幽重明退姦進良之術」，因而有人說荀子也深深粘染了戰國策士的習氣，無怪乎他的門人裏面有法術專家的韓非出現。在這兒我覺得有略略替荀子辯護一下的必要。以上所舉的那些「術」，讀起來有些實在太卑鄙，太纖感了，特別像「持寵處位終身不厭之術」，實在有點不大像荀子所說的話。

「主尊貴之則恭敬而撙，主信愛之則謹慎而歉，主專任之則拘守而詳，主安近之則慎比而

不邪，主疏遠之則全一而不背，主損絀之則恐懼而不怨。貴而不爲夸，信而不處謙。任重而不敢專。財利至則言善而不及也，必將盡辭讓之義然後受。福事至則和而理，禍事至則靜而理。富則施廣，貧則節用。可貴可賤也，可富可貧也，可殺而不可使爲姦也。是持寵處位終身不厭之術也。雖在貧窮徒處之勢亦取象於是矣，夫是之謂吉人」。

這樣的一片妾婦之道，漢以後有不少的太平宰相正靠着這種方術的實踐而博得了安富尊榮，死而配享文廟的，然而要說眞是出於荀子的手筆，荀子似乎還沒有墮落到這樣的程度。他在臣道篇裏面是反對「偸合取容，以持祿養交」的，他以爲這樣是「國賊」，「無能而專」，「巧敏佞說，善取寵乎上」的「態臣」，而在反的一面則稱讚「諫爭輔拂之人，社稷之臣也，國君之寶也」，鼓吹「從道不從君」。這在思想上和上面的方術很相矛盾。二者必有一僞，如非臣道篇靠不住，便是仲尼篇有問題了。細細地探究起來，癥結是在後者。

仲尼篇一起首關於「羞稱五伯」的一節是問答體，足證乃門弟子記述之文。荀子全書返復強調禮字，我曾經逐篇點查了一下，可列記如下：

勸學篇	12	修身篇	23	不苟篇	8	榮辱篇	4
非相篇	5	非十二子	5	仲尼篇	0	儒效篇	9
王制篇	23	富國篇	23	王霸篇	24	君道篇	26
臣道篇	3	致仕篇	5	議兵篇	10	強國篇	10
天論篇	7	正論篇	2	禮論篇	45	樂論篇	10
解蔽篇	1	正名篇	2	性惡篇	43	君子篇	1

成相篇 2　賦篇 4　大略篇 57　宥坐篇 0
子道篇 6　法行篇 2　哀公篇 1　堯問篇 2

不見禮字的就只有仲尼和宥坐兩篇，但自大略宥坐以下六篇乃「弟子雜錄」，早成定論，足見向來認爲荀子手筆的二十六篇之中，就只有仲尼一篇沒有禮字了。以這樣作爲中心思想的表徵文字，應該見而不見，這也可以成爲仲尼篇有問題的一個證據。故爾我斷定仲尼篇也是「弟子雜錄」，因此那些言「術」的卑鄙不堪的思想，不一定出於荀子。照歷史發展的情形看來，要漢文景以後才有發生那種方術的苗床，或者就是董仲舒之流所揣摩出的也說不定。

致仕篇也有問題，雖然有禮字，雖然非問答體，但整篇不成條貫，顯係雜湊，而且有從別的書裏面摘錄的文字，左列一節便是。

「賞不欲僭，刑不欲濫。賞僭則利及小人，刑濫則害及君子。若不幸而過，寧僭無濫。與其害善，不若利淫。」

這在左傳襄公二十六年乃楚國聲子歸生之辭，而冠以「歸生聞之曰」云云（文字小有出入），足見是徵引古語。這假如不是撰左傳的人（劉歆當然是一個嫌疑犯）露了馬脚，便是荀子門人同樣抄錄了古語。我看後者要適當一些，因爲這種「寧僭無濫」的想法和荀子思想不相符，荀子是主張「慶賞刑罰，欲必以信」的。因此那段「衡聽顯幽退姦進良之術」也就大有問題了。

荀子書事實上是由門人弟子纂輯而成，哀公篇末尾的一段讚辭便是絕好的證據，又經過劉向的校讎敍錄，是從三百二十二篇中定著的三十二篇，這里自然也不免有所竄雜了。除上述數篇之外，如儒效，王制，君道，議兵，強國等篇均有有問題的文字在裏面，樂論採樂記及鄉飲酒義，這些都

表刷輯錄於門人弟子　但在這幾篇文字裏面，思想上倒還尋不出什麼大的矛盾。

要之，荀子的思想相當駁雜，他的壽命長　閱歷多　涉獵廣，箸述富，是使其駁雜的一些因素。書非成於一時，文非作於一地　適應環境與時代自然不免有所參差。但他並不純其為儒，而是吸取了百家的精華，確是無可否認的事實。因此我覺得他到很像是一位雜家、雜家代表「呂氏春秋」一書，事實上是以荀子的思想為其中心思想，也就是我這一斷案的旁證了。但這種雜家的面貌也正是秦以後的儒家的面貌　漢武以後學術思想雖統於一尊，儒家成為了百家的總匯，而荀子實開其先河。「今之學者得孫卿之遺言餘教，足以為天下法式表儀。…觀其善行，孔子弗過」（堯公篇），荀子門徒的這一番讚辭，可謂推崇備至了，然而文廟裏面的冷豬頭肉才沒有荀子的份，這怕就是那些言「術」的駁雜成分誤了他吧。那些「術」本來是後代的官僚社會的渡世梯航，儘管人人都在遵守　然而卻是不好見天日的東西，於面子問題大有關礙。就這樣，荀子便只能做狗肉，而不能做羊頭了。

（註一）此據風俗通窮通篇，「齊威宣之時，孫卿有秀才，年十五始來遊學」。史記荀傳及劉向序錄作「五十」。荀子晚年及見李斯相秦，「五十」失之過早，且「五十」不得言「遊學」矣。

（註二）「權險之平」在原文與「通忠之順」為對文，「忠有所壅塞，通之使歸於順」，通既為動辭，則權亦當為動辭，權者衡也，言政有所險側，衡之使歸於平。註引或說「權變也」，似未得其解。

名辯思潮的批判

前言

「名實之相怨，久矣，是故絕而不交。惠（慧）者知其不可兩守，乃取一焉。」

管子宙合篇有這樣的兩句話，這把名家或辯者的發生說明得很清楚 管子書是戰國時代的文字的彙集，但「名實相怨」之「久」，至遲我們可以推溯到春秋末年。孔子在當時已經在要求「正名」了。他說：「名不正則言不順，言不順則事不成，事不成則禮樂不興，禮樂不興則刑罰不中，刑罰不中則民無所錯手足。故君子名之必可言也，言之必可行也，君子於其言無所苟」。這所說的「正名」，並不是後人所說的大義名分之謂，而是日常所用的一切事物之名，特別是社會關係上的用語。

社會在比較固定的時候，一切事物和其關係的稱謂，大體上是固定的。積久，這些固定的稱謂被視成為天經地義，具有很強大的束縛人的力量。但到社會制度發生了變革，各種事物起了質變，一切的關係都動搖了起來，甚至天翻地覆了。於是舊有的稱謂不能適應新的內容，而新起的稱謂也

還紛紛嘗試，沒有得到一定的公認。在這兒便必然掀起新舊之爭，即所謂「名實之相怨」。在我們現代，正是一個絕好的例證，封建秩序破壞了，通常日用的言語文字都發生了劇烈的變化，舊的名和新的實已經是「絕而不交」，雖然還有一部分頑固分子，在死守着舊的皮毛，然而大勢所趨，聰明的人早知道新舊不能「兩守」，而採取新化一途了。春秋戰國時代雖然在社會性質上和現代不同，而作爲社會史上的一個轉捩點則是極其相似的。舊時的奴隸制度逐漸崩潰了，新的封建秩序在逐漸產生的過程中。在這新舊交迭的時代，正所謂「青黃不接」，故爾「名實相怨，絕而不交」。例如以「君」而言，舊時是奴隸主，而今時多是由奴隸升起來的頭領了。「百姓」在舊時是貴族，而今時成爲了庶民。庶民在舊時是賤人，而今時成爲了「國本」。一切都須得調整，因而在意識形態上的初步反映便必然有「正名」的要求。故在戰國時期有所謂「名家」的產生，這件事本身也就足以證明在周秦之交　中國的社會史上有過一個劃時代的變革。

「名家」本來是漢人所給與的稱謂，在先秦時代，所謂「名家」者流每被稱爲「辯者」或「察士」。察辯並不限於一家，儒墨道法都在從事名實的調整與辯察的爭鬪。故我們現在要來檢討這一現象的事實，與其限於漢人所謂「名家」，無寧打破這個範圍泛論各家的名辯。這一現象的本身是有它的發展的，起初導源於簡單的實際要求，即儒者的「正名」，其後發展而爲各派學說的爭辯，一部分的觀念論者追逐着觀念遊戲的偏向，更流爲近於純粹的詭辯；再其後各家的傾向又差不多一致地企圖着把這種偏向挽回過來，重新又恢復到「正名」的實際，待秦代統一六國以後，封建社會的新秩序告成，名實又相爲水乳，於是乎名辯的潮流也就完全停止了。這樣便是先秦名辯思潮的整個發展過程，我現在想把孔子以後的各家的態度，逐一地加以檢討。

一　列禦寇

列禦寇，我們要說他是一位辯者，或許有人會詫異，但戰國策韓策裏面有說到他的學說傾向的一段故事，確和「正名」有關。

『史疾爲韓使楚。楚王問曰：客何方所循？曰：治列子圉寇之言。曰何貴？曰貴正。王曰：正亦可爲國乎？曰可。王曰：楚國多盜，正可以圉盜乎？曰可。曰：以正圉盜奈何？頃間有鵲止於屋上者。曰請問楚人謂此鳥何？王曰，謂之鵲。曰：謂之烏，可乎？曰：不可。曰：今王之國有柱國，令尹，司馬，典令，其任官置吏必曰廉潔勝任。今盜賊公行而弗能禁也，此烏不爲烏，鵲不爲鵲也』。

「烏不爲烏，鵲不爲鵲」便是「名不正」；必烏須爲烏，鵲須爲鵲，然後才得其「正」。這雖然只是史疾轉述的話，但由此可藉以推定列子所「貴」之「正」，至少是有「正名」的成分在裏面的。

列子的書失傳，現存者乃晉人僞撰。他的遺言逸行散見於莊子書中的，我們只知道他也是黃老學派的一人而已。

二　宋鈃與尹文

宋鈃尹文是稷下黃老學派的主要的一支，宋鈃當於齊威宣之世，尹文稍遲，逮於齊湣，在此爲方便起見，一並敍述。

漢書藝文志有「尹文子一篇」，屬於名家，尹乃宋之弟子，尹既屬於名家，可知宋亦有辯者傾向。韓非外儲說左上『言有纖察微難而非務也，故季、惠、宋、墨皆畫筴也』，可引爲宋是辯者之證。

但宋尹之辯均不主張「纖察微難」，莊子天下篇引宋尹精義有「君子不爲苛察」（苛當作苟）之語，可知韓非雜宋，與雜墨同科，只是雜其末流。宋墨敍在季惠之下，也就足以表見了。

宋尹之書均失傳，今有「尹文子」乃僞託。但管子書裏面心術、內業、白心諸篇即其遺著，心術內業屬於宋，白心屬於尹，余已別有考證，今專揭其「正名」之義如次。

宋尹均主張摒去主觀成見（「別宥」），而採取純粹的客觀態度。這種態度，他們稱之爲『因』——『因也者捨己而以物法者也』（心術）。他們的名理論是從這種基本主張導引出來的。

『物固有形，形固有名。名當謂之聖人』。

『物固有形，形固有名。——此言名不得過實，實不得延名。姑形以形，以形務（侔）名，督言正名，故曰聖人』。（以上心術篇）

『原始計實，投其所生。知其象則索其形，緣其理則知其情，索其端則知其名。……正名自治，奇名自廢。名正法備，則聖人無事。』

『口無虛習也，手無虛指也，物至而命之耳。發於名聲，凝於體色，此其可諭者也。不發於名聲，不凝於體色，此其不可諭者也。及至於安（原誤爲至）者，教存可也，教亡可也』。（以

白心篇）

這種「正名」的態度可以說是很純正的，沒有脫離實際的效用，也就是「君子不為苟察」的詳細的內容了。呂氏先識覽正名篇，引尹文與齊湣王論士，關於「正名」之義有所敍述，為使尹文的正名傾向更明瞭起見，我們可以把它摘錄在下邊。

「名正則治，名喪則亂，使名喪者淫說也。說淫則可不可而然、然，是不是而非不非。故君子之說也，足以言賢者之實，不肖者之充而已矣；足以喻治之悖，亂之所由起而已矣；足以知物之情，人之所獲以生而已矣。

「凡亂者形名不當也。人主雖不肖，猶若用賢，猶若聽善，猶若為可者。其患在乎所謂賢從不肖也，所謂善而徒邪辟，所謂可徒悖逆也。（二徒字原均誤作從 ）是形名異充而聲實異謂也。夫賢不肖，善邪辟，可悖逆，國不亂，身不危，奚待也？齊湣王是以知說（悅）士，而不知所謂士也 故尹文問其故而王無以應」。

以這樣一段為冒頭而在下面敍出尹文與齊王論士的故事。這段冒頭的理論大約也採自尹文的遺書，或者隱括其意而有所發揮：這和「白心篇」的見解很能契合，在大體上我們就認為是尹文的遺說，應該是沒有多麼大的妨礙的。論士的一段文字，繼續述之如下。

「尹文見齊王 齊王謂尹文曰：「寡人甚好士」。尹文曰：「願聞何謂士？」王未有以應。尹文曰：「今有人於此，事親則孝，事君則忠，交友則信，居鄉則悌，有此四行者，可謂士乎？」

齊王曰：「此眞所謂士已」。

尹文曰：「王得若人，肯以爲臣乎？」

王曰：「所願而不能得也。」

尹文曰：「使若人於廟朝中，深見侮而不鬥，王將以爲臣乎？」

王曰：「否，丈夫見侮而不鬥，是辱也。辱則寡人弗以爲臣矣。」（丈夫原誤爲大夫。）

尹文曰：「雖見侮而不鬥，未失其四行也。未失其四行者，是未失其所以爲士一也，（此處原衍廿字）而王不以爲臣，則嚮之所謂士者乃士乎？」

王無以應

尹文曰：「今有人於此，好治其國，民有非則非之，民無非則非之；民有罪則罰之，民無罪則罰之，而惡民之難治，可乎？」

王曰：「不可。」

尹文曰：「竊觀下吏之治齊也，方若此也。」

王曰：「使寡人治，信若是，則民雖不治，寡人弗怨也。意者未至然乎？」

尹文曰：「言之不敢無說，請言其說。王之令曰：『殺人者死，傷人者刑』。民有畏王之令，深見侮而不敢鬥者，是全王之令也，而王曰『見侮而不鬭者是辱也』，夫謂之辱者非此之謂也？以爲臣不以爲臣者，罪之也，此謂無罪而王罰之也」。（『以爲臣』上下辭意不完，當有奪文。）

齊王無以應。

這段故事，主要是在宣傳「見侮不辱」的主張，其實和「正名」沒有多麼大的關係。如是純粹地由「正名」的立場來說，尹文倒是有點玩弄詭辯。因爲士之定義，有忠孝信悌的四行本是尹文所

給予的，而在齊王的意想裏面，士行應該還有第五種的節慨，所謂知恥。只是齊王不善辯，所以結果顯示得尹文佔了勝利而已。此齊王，呂氏以爲齊湣王，當別有所據，但藝文志「尹文子一篇」下，班固自注云「說齊宣王」，不知班固所指是否即此論士之說。呂氏春秋一書徵引戰國時事，於世代亦往往有誤，如西門豹引漳水灌鄴田，乃魏文侯時事，而「樂成篇」以爲魏襄王，即其一證。但尹文能及於湣世，亦不無可能而已。

三　兒說・貌辨・昆辨

韓非外儲說左上：「兒說，宋人，善辨者也。持「白馬非馬也」，服齊稷下之辨者。乘白馬而過關，則顧白馬之賦」。

「白馬非馬」之辨幾爲公孫龍所專有，據此，可知發之者實是兒說。兒說年代早於公孫龍，呂氏春秋君守篇，「魯鄙人遺宋元王閉。元王號令於國，莫之能解。兒說之弟子請往解之」。宋君稱王只有王偃一代而亡，荀子王霸篇稱之爲「宋獻」。元偃獻均一音之轉，故宋元即宋獻，亦即王偃，元與獻均非謚。王偃年代與齊宣湣相當，兒說之弟子既當於齊宣湣之時，則兒說必當於齊宣威之世。準此，余疑兒說即貌辨，貌辨佚事見戰國策齊策，又見呂氏春秋知士篇，爲讀者省去繙書的麻煩，率性把策文寫在下面。

靖郭君善齊貌辨（呂氏齊諤作劑）　齊貌辨之爲人也多疵（通訾呂覽正作訾），門人弗說（悅）。士尉以證（諍）靖郭君，靖郭君弗聽。士尉辭而去。

孟嘗君竊以諫靖郭君，靖郭君大怒曰：「剗而（爾）類，破吾家，苟可慊齊貌辨者，吾無辭爲之」！於是舍之上舍，令長子御，旦暮進食。

數年威王薨，宣王立。靖郭君之交大不善於宣王，辭而之薛，與齊貌辨俱。留無幾何，齊貌辨辭而行，請見宣王。

靖郭君曰：「王之不說（悅）嬰甚，公往，必得死焉」。

齊貌辨曰：「固不求生也，請必行」。

靖郭君不能止。

齊貌辨行至齊，宣王聞之，藏怒以待之。

齊貌辨見宣王。王曰：「子，靖郭君之所聽愛夫？」

齊貌辨曰：「愛則有之，聽則無有。王之方爲太子之時，辨謂靖郭君曰：『太子相不仁，過頤豕視，若是者倍反，不若廢太子，更立衛姬嬰兒郊師』。靖郭君泣而曰：『不可，吾不忍也』。若聽辨而爲之，必無今日之患也。此爲一。

「至於薛，昭陽君請以數倍之地易薛。辨又曰：『必聽之』。靖郭君曰：『受薛於先王，雖惡於後王，吾獨謂先王何乎？且先王之廟在薛，吾豈可以先王之廟與楚乎？』又不肯聽辨，此爲二。」

宣王太息，動於顏色，曰：「靖郭君之於寡人，一至此乎！寡人少，殊不知此。客肯爲寡人來靖郭君乎？」

齊貌辨對曰：「敬諾」。

靖郭君衣威王之衣冠，帶其劍。宣王自迎靖郭君於郊，望之而泣。靖郭君至，因請相之。靖

郭君辭不得已而受。七日，謝病強辭，三日而聽。」

由這個故事看來 貌辨確是一個辯者，「多訾」也就是多辯，莊子天下篇「以堅白同異之辯相訾」即此訾字義。貌辨，古今人表作「昆辯」，昆乃皃（古貌字）之誤，其稱「齊貌辨」云者，乃居於齊，故係以齊，猶吳季札之稱『延陵州來季子』之類。故其自稱其名亦只曰「辨」而不曰「貌辨」。貌辨年代亦當於齊威宣之世，與兒說同，而又同爲辯者，同居於齊，應該同是一人，兒與皃，字形極相類，兒或誤爲昆，或改寫爲貌，致相遠隔。說與辨同義：古人名與字每相應：蓋說爲字而辨爲名：故一作兒說，一作兒辨，遂儼然二人耳。兒當作兒，兒乃貌之省，貌與昆均是訛字。

兒說之年代既明，則知「白馬非馬」之說，於齊威宣時已流行，公孫龍祖述之，蓋亦兒說之弟子或再傳弟子而已。「白馬非馬」，乃將『白馬』析而爲二，即白與馬。故白馬與馬猶二與一，『白馬非馬』亦猶二非一。這種分析的傾向，於子思的五行說不無淵源。白於五行屬金，馬乃地類屬土，則「白馬」亦猶金與土。如將白馬易爲白土或白木之類，則其淵源更爲明瞭。公孫龍子通變篇有「青驪乎白而白不勝，是木賊金也」之說，即以青屬木，白屬金，而爲此奇語，可爲白馬說亦淵源於五行說之旁證。

兒說之思想係統不明，與齊宣王論靖郭君一節都只是常識問題，無甚提取精義。但國策稱其「外生，樂趨患難」，又由公孫龍爲逹家別派以逆推之，兒說恐是宋銒尹文一系的人物。

四　告子與孟子

孟子書中有告子其人者，主張『性無善無不善』，主張『仁內義外』。又主張『不得於言勿求於心，不得於心勿求於氣』。我認爲他也是黃老學派的一人，和宋鈃尹文當屬於同一系統。（說詳「宋鈃尹文遺著考」一文）

這個人又見墨子公孟篇：

『二三子復於子墨子曰：「告子曰『（墨翟）言義而行甚惡』，請棄之」。子墨子曰：「不可。稱我言以毀我行，愈於亡（無）。有人於此翟甚不仁，尊天事鬼愛人，甚不仁猶（原誤獨）愈於亡也。今告子言談甚辯，言仁義而不吾毀（不毀吾言），告子毀（毀吾行），猶愈亡也。」』

『二三子復於子墨子曰：「告子勝爲仁」。子墨子曰：「未必然也。告子爲仁，譬猶跂以爲長，隱以爲廣，不可久也」。』

『告子謂子墨子曰：「我治國爲政」。子墨子曰：「政者，口言之，身必行之。今子口言之而身不行，是子之身亂也。子不能治子之身，惡能治國政？子姑亡，子之身亂之矣」。』

據這幾節看來，告子名勝之說是可以相信得過的。孫詒讓「墨子閒詁」注云「文選陳孔璋爲曹洪與魏文帝書云「有子勝斐然之志」，李注引此文釋之，則崇賢以勝爲告子之名……無確證，疑不足據。」但墨子原文勝字如講爲動詞，亦欠順適。

告子既逮見墨子，而又與孟子同時，可見他的年代也不會太早。他長於孟子，故孟子說他『先我不動心』。他與墨不全合，與儒亦相非，可爲他是屬於黃老學派的一證。他既言談甚辯，足證他也很有辯者的傾向。在孟子書中與孟子辯難之辭，雖只是片面的紀錄，也儘可以作爲這種傾向的證據了。且引『生之謂性』和『仁內義外』的兩條辯難以示例。

一、生之謂性辨：

「告子曰：生之謂性。

孟子曰：「生之謂性」也，猶白之謂白與？

曰：然。

白羽之白也猶白雪之白，白雪之白猶白玉之白與？

曰：然。

然則犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性與？」

二、仁內義外辨：

「告子曰：食色，性也。仁，內也，非外也。義，外也，非內也。

孟子曰：何以謂仁內義外也？

曰：彼長而我長之，非有長於我也，猶彼白而我白之，從其白於外也，故謂之外也。

曰：異於！白馬之白也無以異於白人之白也，不識長馬之長也無以異於長人之長歟？且謂長者義乎？長之者義乎？

曰：吾弟則愛之，秦人之弟則不愛也，是以我為悅者也，故謂之內。長楚人之長，亦長吾之長，是以長為悅者也，故謂之外。

曰：耆秦人之炙，無以異於耆吾炙，夫物則亦有然者也。然則耆炙亦有外歟？」

兩辨都是以告子辭窮而終結，似乎是告子打敗了。然而這只是片面之辭。假使告子的書還在，那所紀錄的一定又是兩樣。

第一的性辨，兩人雖同在辨論一個性」對象，但兩人對於性的界說也自不同。告子的『生之謂性』，是由道家萬物一體觀出發的，在這種根據上說來，當然就是「犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性」，卽是所謂『呼我爲牛則爲牛，呼我爲馬則爲馬』，犬牛人馬，在作爲本體的顯現上沒有什麼不同。孟子的性觀是由五行說出發的，五行的配劑不一，萬物之性因有差別，而以人性爲具足圓滿，故人性不同於犬性，亦不同於牛性　故謂「人性善」，謂　人異於禽獸」。這樣，兩人在外表上雖像同在論一個東西，實則無異於你在說東，我在說西。

關於「仁內義外」之說，墨子經說下也是反對的。

〔經〕：「仁義之爲外內也，過（原誤爲內），說在仵顏」。

〔說〕：「仁，愛也。義，利也。愛利，此也。所愛利，彼也。愛利不相爲內外，所愛利亦不相內外。其爲「仁內也，義外也」，舉愛與所利也　是狂舉也。若左目出，右目入」。

這見解倒比告子和孟子都更正確，便是仁與義都須有主觀與客觀的條件，二者偏廢卽不能成其爲仁義，故謂「仁內義外」固不可，謂「仁內義內」也只是說到半邊，故如孟子的耆炙之喻，使「秦人之炙」過鹹或有異味，那便不能說「無以異於耆吾炙　，這明明也就是「耆炙亦有外」了。

但在這兩項辯論裏面，值得我們注意的，便是告子與孟子都在以白羽白雪白玉白馬作白描式的辨材，這也足以證明兒說的『白馬非馬』之說在當時已見流行　只是在這兒孟子與告子亦有基本上的不同，在告子是白的共相同一是白，表現而爲白的東西也同一是此白；而在孟子則認爲白的共相有種種差別，白的東西所表現的白不同　白，故白羽之白不同於白雪之白，白雪之白不同於白玉之白；或白馬之白不同於白人之白，在這項認識上，告子正不失其爲道家的態度，是一位主觀的觀念

論者。孟子是較爲客觀的。

孟子在當時是以「好辯」而受非難的人，據現存的七篇書看來，他眞有點名不虛傳。他不斷地在和人辯，和宋牼（鈃）辯，和淳于髡辯，和告子辯，和許行之徒辯，和墨者辯　和自己的門徒們辯，辯得都很巧妙，足見得他對辯術也很有研究。他自己也大有自信，他說他「知言」——「詖辭知其所蔽，淫辭知其所陷，邪辭知其所離，遁辭知其所窮」。甚麼是詖辭，淫辭，邪辭，遁辭，可惜他沒有給予一定的界說。所蔽，所陷，所離，所窮是怎樣，他也只是心照不宣，沒有加以說明。而如何去「知」的方法，他也沒有透露一點出來。這應該是可惜的事。

不過孟子以他的儒者的立場，他始終是偏向於倫理的一方面的。他說他的『好辯』是『不得已』，他是想『正人心，息邪說，距詖行，放淫辭』。在這兒他所說的邪說淫辭便只是『楊朱墨翟之言』了。

「聖王不作，諸侯放恣，處士橫議，楊朱墨翟之言盈天下。天下之言不歸楊則歸墨，楊氏爲我，是無君也。墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也。……楊墨之道不息，孔子之道不著，是邪說誣民，充塞仁義也。仁義充塞則率獸食人，人將相食」。

他眞是在那兒作鼓振金的大張撻伐。所謂「無父無君是禽獸」，自然是溢惡之辭；而如「率獸食人，人將相食」，也不免近於危辭恫脅。不過他所說的『天下之言不歸楊則歸墨』，倒也確實是當時的情形。當時屬於楊氏的黃老學派，在齊國的稷下學宮裏面最佔勢力，而此外又有列禦寇莊周惠施季眞等助揚其波瀾，楊氏勢力張於東北。墨家鉅子已正位於秦，深得秦惠王的信任，而此外還有「南方之墨者」及『東方之墨者』適秦，墨氏勢力遍於西南。就這樣，兩家幾乎把當時的中國中分了。在這時，儒家是最倒楣的時候。儒家在早期也曾紅過一時，在孔子的弟子或再傳弟子時代，受

到魯穆公，魏文侯乃至楚悼王的保護，差不多是壟斷了關東六國。但一轉瞬間便大倒其楣，在孟子時代，儘管他本人有唯我獨尊的抱負，儘管也「後車數十乘，從者數百人以傳食於諸侯」，然而跑齊跑梁跑宋跑滕，都找不到一個適意的主子，而結果是終老牖下。

莊子列禦寇篇裏面有一段寓言，把當時學術界的興替揭發得很有意思。雖然是很膾炙人口的一段寓言，然而它所包含的學術史上的價值，却完全爲人所忽略了。

「鄭人緩也呻吟裘氏之地，祇三年而緩爲儒。河潤九里，澤及三族，使其弟墨。儒墨相與辯，其父助翟。十年而緩自殺。其父夢之曰：「使爾子墨者，予也」。翌明嘗視其良（垠），既爲秋柏之實矣」。

文中「翌明」二字原作「闔胡」，不可通，以意改。

這寓言不一定是莊子自己箸的，大約是出於已經道家意識化了的他的弟子之手。這不用說純是諷刺，但一定有它所反映的現實。儒者迂緩，故假借「緩」字以爲儒者之名。緩成功爲儒之後而「河潤九里，澤及三族」，表示儒者確實曾顯赫過一個時代。然而不久便爲後起的兄弟墨翟所掩蓋。幫助墨翟的「其父」可以認爲是隱射當時保護墨家的上層勢力。就這樣，墨翟得到幫助而走了紅運，僅僅「十年」便逼得儒者之「緩」自殺了。緩的自殺可以作兩種解釋，一種是儒者自暴自棄了，所剩下的餘子只是些墳堆上的「秋柏之實」，另一種是儒者不再緩了，起而積極地鬪爭了起來，又顯露了一些生機。作者的用意雖然不十分明瞭，但作品是反映現實的，我們從孟子和荀子的積極起來鬪爭的事實看來，似乎以後一種的解釋較爲合理。

五　惠施與莊周

惠施是先秦諸子中的一位巨匠；但可惜他的書籍失傳　他的遺言逸行僅留存於莊子荀子呂覽和戰國策諸書。特別要感謝莊子，因爲他們是好朋友的關係，替他保存得較爲豐富。

「惠施多方，其書五車（踳駁），其道舛駁，其言也不中　歷物之意曰：「至大无外，謂之大一，至小无內，謂之小一　无厚，不可積也，其大千里。天與地卑，山與澤平。日方中方睨，物方生方死。大同而與小同異，此之謂小同異；萬物畢同畢異，此之謂大同異。南方无窮而有窮，今日適越而昔來，連環可解也。我知天下之中央，燕之北，越之南是也。氾愛萬物，天地一體也。惠施以此爲大觀於天下而曉辯者，天下之辯者相與樂之」。

這是莊子天下篇所保存下來的惠施的重要的學案，雖然只是一些梗概，但他的思想體系儘可以從這兒探索得出。

以「大一」的觀念放在第一位，無疑他也是黃老學派的一人，以前有人認爲他是墨家，那是完全錯了。這「大一」便是黃老派的本體　也就是「道」，是超越了空間和時間的範疇的。故附它的定義是「至大無外」。由此，可知惠施是否認人格神的存在的。呂覽愛類篇匡章謂惠子曰：「公之學去尊，今又王齊王，何其到（倒）也」？「去尊」，在宇宙觀上應該是無神，而在政治論上自然也就是無君了。

「小一」的觀念　是惠施　獨創，這無疑很類似於印度古代思想的極微與希臘的原子，這個東

西也小到超越了空間和時間，故定義爲「至小無內」。惠施無疑是把道家的本體觀和儒家的五行說綜合了。其所以要建立這種極大極小的相對二元論的原故，應該是爲便宜於宇宙萬物之生成的說明。宇宙萬物雖然都是「大一」的顯現，但「大一」如何化而爲萬殊，在必要上似乎便不能不認爲是由於合有無量數的「小一」。萬物便成於各種一定量的「小一」的集合。故從這兒生出同異。一般表面上的同異，那是很小的，如禽獸均有足，此其表面的大同，禽二足而翼，獸則四足，此其表面的各爲小同，表面的大同與表面的小同之異，這是「小同異」。如從本質上說來，萬物都是「大一」的顯現，這是「萬物畢同」，萬物都是各以不同量的「小一」積成的，這是「萬物畢異」。要這樣的同異，就是「大同異」。從這兒自然可以導引出「汜愛萬物，天地一體」的觀念來，因爲天地萬物儘管不同，而同是出於「大一」，自然同是「一體」，也就須得「汜愛」了。他這「汜愛」雖然有類於墨子的「兼愛」，但不僅出發點不同，卽其範圍與目的也都不同。墨氏「兼愛」只是限於人類，「交相利」是他的目的。惠子的「汜愛」及於天地萬物，愛本身就是他的目的。把惠施和墨翟混同的見解，那是皮毛的見解。

「小一」之小，要超出乎我們所能想像的細小之外。普通所謂「无厚」，卽使小或薄到不能積量的程度，然而和「小一」之小比較起來，它依然是大，而且有厚至千里那麼大。這就是所謂「无厚不可積也，其大千里」。

「大一」之大，也超出乎我們所能想像的巨大之外，普通以爲天尊地卑，山高澤深，但那有形的天地的距離和山澤的懸異，把來和「大一」的大比較起來，實在小到等於沒有。這就是所謂「天與地卑，山與澤平」。——這話在荀子不苟篇也有撮述，是「山淵平，天地比，齊秦襲」。「齊秦

襲的意思自然也就是：儘管在常識上認爲齊秦的距離很遠，然和『大一』的大比較起來，那兩國只是隔壁」。齊秦如襲；則燕越亦如襲　即燕之北與越之南亦如襲，由至大者視之只如一點，故又說『我知天下之中央，燕之北，越之南也』。『南方无窮而有窮』，大約也是作這樣的解釋。古人一般認爲南方是無窮際的，墨子和荀子書中都有這樣的表現。墨子經說下「南者有窮則可盡，無窮則不可盡」。荀子正名篇『假之有人而欲南無多，而惡北無寡，豈爲夫南者之不可盡也，離南行而北之也哉？』但儘管是怎樣的寥遠，總得有邊際，和『大一』之大比較起來，實在也是有限的。

以上大抵是限於空間的看法。『日方中方睨，物方生方死』，則是從時間上着眼。一切都流徙無常，一切都在變，宇宙間沒有一成不變的東西。但這變是不是在朝進化的方向走呢？我們看不出，可能他依然還是免不掉循環的觀念，因爲『方中方睨，方生方死』，反過來也就是『方睨方中，方死方生』。莊子的見解有些地方和他相同，如齊物論的『方可方不可，方不可方可』，也就是這個公式的完整形式了。

『今日適越而昔來』是從時間流徙的觀念生出來的詭辭。是說你今天到越國去，但等你來到越國的時候，那來到越國的一瞬間已經成爲過去了。這話的確是有點弔詭，莊子便特別表示過反對，他說，『今日適越而昔至，是以無有爲有』（齊物論）。

『連環可解也』，大約是以不解解之。莊子所謂『得其環中以應無窮』，連環如各得環中以運，則彼此不相拘束是不解而自解了。

大體上惠施的理解，有些和近代的微分積分量子電子天文年地質年等那樣的觀念相近，在先秦諸子中最有科學素質的人恐怕就要數他。天下篇還敍述有這樣一段故事：

「南方有倚（畸）人焉，曰黃繚，問天地所以不墜不陷，風雨雷霆之故。惠施不辭而應，不慮而對，徧爲萬物說。說而不休，多而无已，猶以爲寡，益之以怪」。

問已問得頗有科學的精神，答想必也答得很有道理，可惜他的『萬物說』失傳了，「怪」是怎樣的「怪」，也無從得而知了。天下篇批評惠施「弱於德，強於物，其塗隩」，又悲他「逐萬物而不反，是窮響以聲，形與影競走」，足見得他雖然是一位觀念論者，而卻是一位客觀的觀念論者。

呂氏春秋有始覽一篇頗疑採自惠子。其文云「天地有始。天微以成，地塞以形，天地合和，生之大經也。夫物合而成，離（麗）而生，知合知成，知離知生，則天地平矣。平也者皆當察其情，處其形」。「天地平」似乎就是「天地比」。接着敘述「天有九野，地有九州，上有九山，山有九塞，澤有九藪，風有八等，水有六川」，一一列舉出了它們的名字。更舉出四極四海之內的廣長的里數，冬至夏至日行的軌道。最後的幾句是：「天地萬物，一人之身也，此之謂大同。衆耳目鼻口也，衆五穀寒暑也，此之謂衆異。則萬物備也。天斟萬物，聖人覽焉，以觀其類，解在乎天地之所以形，雷電之所以生，陰陽材物之精，人民禽獸之所安平」。這些話也同「汎愛萬物，天地一體也」相合。關於天地雷電陰陽材物之說，應該就是答黃繚問的那一套「萬物說」，這是還有「解」的，可惜也都失傳了。

莊周的思想和惠施有相近似的地方，但他們的思維動向斷然不同，惠施是向外窮索，莊周是向內冥搜。雖然同是觀念論者，而有側重主觀或客觀的不同。在莊子書中兩人辯論的故事頗多，差不多每一個故事都足以表示他們在方法論上的對立，姑且舉「秋水篇」中的一例爲證。

「莊子與惠子遊於濠梁之上，莊子曰：「儵魚出遊，從容，是魚之樂也」。

惠子曰：「子非魚，安知魚之樂？」

莊子曰：「子非我，安知我之不知魚之樂？」

惠子曰：「我非子，固不知子矣。子固非魚也，子之不知魚之樂全矣」。

莊子曰：「請循其本。子曰汝安知魚樂云者，既已知吾知之而問我，我知之，濠上也」。」

惠子非魚，沒有客觀的根據，不敢斷定魚之快樂；莊子非魚，卻以主觀的推測，敢於斷定魚之快樂。擴充惠子的方法，必然會陷入於不可知論，擴充莊子的方法也必然歸到同一的陷穽，結果同樣成為詭辯。其實魚的快樂是可以知道的。當其未受驚擾時，悠然出遊的時候，應該如莊子所說是快樂的。當其受了驚擾而慌忙逃竄，那情形便是反證。因此，根據魚的客觀異態，參證以人的主觀自覺，確是可以判定魚的憂樂。惠子的完全否定是詭辯，莊子的『我知之，濠上也』只是偸巧地把「安」字作為何處解釋，同樣是在玩弄詭辯的遁辭。

莊子也是異常好辯的人，他的辯才也非常犀利，但他在理論上卻是否定辯的作用的一個人。齊物論有左列一節膾炙人口的話：

既使我與若辯矣，若勝我，我不若勝，若果是也，我果非也耶？我勝若，若不吾勝，我果是也，而(爾)果非也耶？其或是也，其或非也耶？其俱是也，其俱非也耶？我與若不能相知也，則人固受其黮闇，吾誰使正之？使同乎若者正之，既與若同矣，烏能正之？使同乎我者正之，既同乎我矣，烏能正之？使異乎我與若者正之，既異乎我與若矣，烏能正之？使同乎我與若者正之，既同乎我與若矣，惡能正之？然則我與若與人俱不能相知也，而待彼也耶？」

這正是另一種形式的不可知論，照着這樣的邏輯推闡下去，不僅辯的效用不可知，就是一切的事理均不可知。兩種觀念論，無論主觀的或客觀的，都有着同一的歸趣，在惠子與莊子兩人可以說得到了很輝煌的代表。但他們却都不滿足於不可知論、而於宇宙人生有所建說，因而便都不免流於獨斷。故如莊子雖然否定辯的效用，而他本人不僅好辯，且爲一世的辯論之雄。他所標榜的是超越的辯論，他『不譴是非』，而在事實上却是提出了一個第三種的是非。

『有儒墨之是非，以是其所非而非其所是。欲是其所非而非其所是，則莫若以明。物无非彼，物无非是（此）。自彼則不見，自知則知。故曰彼出於是，是亦因彼。彼是方生之說也。雖然，方生方死，方死方生，方可方不可，方不可方可。因是因非，因非因是。是以聖人不由而照之於天。亦因是也。

是亦彼也，彼亦是也，彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？彼是莫得其偶謂之道樞。樞始得其環中以應无窮，是亦一无窮，非亦一無窮也。故曰莫若以明』。

（齊物論）

印度的邏輯被古代的翻譯家譯爲『因明』，語源便採自這兒，但這兒的所謂『因』，所謂『明』，事實上只是玄學上的見解，和邏輯術是很有距離的。首先他把萬物萬理認爲流徙無常，而謂爲『方生方死，方死方生』，這是對的。執着的人認爲一成不變，僅執一端，因而『因是因非，因非因是』，未免都是妄執，這也是對的。但因此要混合彼我，不分是非，在混混沌沌之中找出一個超現實的莫須有的『道』來，認之爲絕對的是（『是一无窮』），反乎此者則爲絕對的非（『非一无窮』），那却完全是獨斷。這由莊子自身的邏輯也就足以批評他了，便是——使異乎儒與墨者正

之，旣異乎儒與墨矣，烏能正之？

『以指喩指之非指，不若以非指喩指之非指也。以馬喩馬之非馬，不若以非馬喩馬之非馬也。天地一指也，萬物一馬也。可乎可，不可乎不可。道，行之而成，物，謂之而然。惡乎然？然於然。惡乎不然？不然於不然。物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。故爲是舉莛與楹，厲與西施，恢詭譎怪，道通爲一』。（同上）

拿這一個相對的觀念（指），說另一個相對的觀念不成其爲觀念，不如拿一個絕對的觀念（非指）來說相對的觀念之不成其爲觀念。拿一個相對的法碼（馬），說另一個相對的法碼之不足法碼，不如拿一個絕對的法碼（非馬）來說相對的法碼之不足法碼。天地是一個抽象的東西，這就是一個絕對的觀念，萬物是一個實質的東西，這就是一個絕對的法碼。以天地萬物一體觀來混化着一切相對的差別和是非，閉着眼睛把宇宙還諸渾沌，於是乎他便以爲把物論齊一了。這是一個偉大的詭辯。

有一部分的道理是對的，如像『可乎可，不可乎不可』或『然於然，不然於不然』。萬事萬理儘管是變動的，相對的，但總有一段相對的時刻，它們是有可與不可或然與不然的相對，儘管可的忽焉變而爲不可，然的忽焉變而爲不然，但總有一段時間它是可或然。而當它變成不可或不然的時候，又有可或然的東西來和它相對，因此，說『物固有所然，物固有所可』，那是對的；但進一步便說『無物不然，無物不可』，那便是狂斷。譬如人有病的時候，我們不能說凡是人都是病的；物有朽的時候，我們不能說凡是物都是朽的。細草（莛）與房柱（楹）無分，癩子（厲）與西施同美，豈不和『天與地卑，山與澤平』，是同樣的詭辯嗎？

這樣的觀念遊戲之所以產生，很明顯地是由於新起的地主封建政權業已漸趨鞏固，學者們面對

着這個現實，或有心或無心，或積極或消極，都不免在替這項政權的基礎增加它的鞏固性。惠子是梁惠王的宰相，他站在統治者的地位而倡導『山淵平，天地比』的思想，他所企圖的目的，與其說是『去尊』要王長者與人民平等，寧是曉示人民無須乎與王長者爭衡。從某種觀點上說來，原是和王長者平等的。他這是積極地或許有意識地企圖泯却下層的鬬志　莊子是過着隱者生活的人，他的是非美惡不分的看法，或許是有意蔑視權威，但無心之間也消極地使人民安貧樂賤，同樣足以泯却下層的鬬志。從這兒我們便可以了解，像莊子那樣生活極端隱遁的人，爲什麼會有一些國家要聘他去做宰相了。就是他的至友惠施，也曾聽信謠言，以爲他到梁國去訪他，是準備替代他的相位，因而曾經在國中搜拿了他三天三夜。假使他的主張，無益於王長者的統治，那樣的情形是絕對不會有的。

六　桓團與公孫龍

『辯士无談說之序則不樂，察士无淩誶之事則不樂』。（莊子，徐无鬼篇）

辯察之士到了桓團與公孫龍，差不多只是爲辯察而辯察，觀念的遊戲可以說是登峯造極。

『卵有毛。雞三足。郢有天下。犬可以爲羊。馬有卵。丁子有尾。火不熱。山出口。輪不輾地。目不見。指不至。物不絕。（原作『至不絕』，據列子仲尼篇校改。）龜長於蛇。矩不方。規不可以爲圓。鑿不容枘。飛鳥之景未嘗動也　鏃矢之疾而有不行不止之時。狗非犬。黃馬驪牛三。白狗黑。孤駒未嘗有母。一尺之棰日取其半，萬世不竭　辯者以此與惠施相應，終身无窮　桓團公孫龍辯者之徒，飾人之心，易人之意，能勝人之口，不能服人之心，辯者之囿（尤）

也』。(天下篇)

這裏所揭出的二十三事，有的可解，有的不可解。有的可以知其確是屬於公孫龍，如『雞三足』，『目不見』之類，有的便不能確知其誰屬。我在這兒不願逐句加以解釋，只在下文就其確有根據的，可以敍述到而已。

桓團，僞列子仲尼篇作韓檀，其身世不詳，成玄英莊子疏，以爲與公孫龍同是『趙人，客遊平原君之家』，不知何所據。公孫龍倒確是趙人(見史記孟荀列傳及漢書藝文志)，而且也確曾客遊平原君之家(見史記平原君傳)。藝文志名家有『公孫龍子十四篇』，楊雄法言稱『公孫龍詭辭數萬』(吾子篇)，然今書僅存六篇——跡府，白馬，指物 通變，堅白，名實；就中跡府一篇顯係後人雜纂，數萬詭辭僅餘一千八百餘言而已。

公孫龍的白馬論紹述自兒說，他應該就是兒說的門徒 但他復以惠施之辯爲『樂』，足見他在思想派別上和惠施必有相同之處。惠施是道家別派，公孫龍應該也是屬於道家的。公孫龍遺事屢見呂氏春秋，審應篇載龍答趙惠王云 偃兵之意兼愛天下之心也，兼愛天下不可以虛名爲也，必有其實』。又應言篇言龍以偃兵說燕昭王。這從表面上看來似乎和墨家的兼愛非攻相近，但宋鈃亦言偃兵，惠施亦主汎愛，兼愛非攻之說不限於墨家。莊子秋水篇載龍與魏牟問答之辭，自言『龍少學先王之道，長而明仁義之行，合同異，離堅白，然不然，可不可，困百家之知，窮衆口之辯，吾自以爲至達矣。今吾聞莊子之言，汒焉異之。不知論之弗及與，知之弗若與?今吾无所開吾喙』。『學先王之道』，『明仁義之行』，和宋鈃的態度比較接近。因此我疑公孫龍和兒說都淵源於宋鈃。

事蹟是怎樣，書缺有間，我們姑且不必過事追求。單就現存的公孫龍書看來，他的思想也分明是

黃老學派的系統。他是把黃老學派的觀念論發展到了極端的一個人。

在他看來，一切現實的物只是觀念，而觀念本身倒是實在，天地間沒有觀念便不會有萬物、觀念本身，自爲因原，自然顯現，無待於物，而物則有待於觀念而後成其爲物。他的指物論，所推論的便是這個意思。

「物莫非指，而指非指。天下無指，物無可以謂物」。

「指固自爲非指，奚待於物而乃與爲指」？

『指』和莊子「以指喻指之非指」之指完全相同，相當於現今所說的觀念，或謂之共相。指與物對立，指爲實而物反爲虛，荀子所指責的「充虛之相施易」（儒效）應該就是這種見解。名實論對於這層意思還有一些補充。

「天地與其所產者，物也。物以物其所物而不過焉，實也。實以實其所實而不曠焉，位也。出其所位非位，位其所位焉，正也。」

依常識，仍以萬物爲天地所產，但天地與萬物均爲「物」，則天地之上必然尚有產生天地的東西。這東西依指物論說來，自然就是「指」了。而物之所以成其爲物的是『實』，故『指』即是「實」。指有所充而顯現爲物必得佔有一定的空間和時間，那便是『位』。『位』當然也是由「指」所實現出來的了。這些都完全是道家思想。

公孫龍也採取着分析主義，在客觀上是把實物自體分析爲無數的「指」，而在主觀上又把感官的官能也完全分離着。有名的白馬論 專門討論「白馬非馬」，照公孫龍的理論看來，這個詭辯倒

非常的簡單。卽是把由視覺得來的白與由統覺得來的馬，分析爲兩項事物而成白與馬。以數目字而言便如一加一。一加一不是一，則白與馬自然不是馬了。

通變論的『二無一』也就是『白馬非馬』的數字上的衍變。他以左右合而爲二時，是說『二者左與右。二無左，二無右』，套上白馬論，便不『二者白與馬，二無白，二無馬』。他又曾單用實物或色彩以示例。所謂「羊合牛非馬，牛合羊非雞」，便是前者，「青以白非黃，白以青非碧」，便是後者。羊與牛合而爲二，「羊不二，牛不二，而羊牛二」，故二者非羊非牛，自然更非馬了。「非馬者，無馬也」。青與白合而爲二，青不二，白不二，而青白二，故二者非青非白，自然非黃了。在這兒略略走了一點岔路，他以爲「羊合牛非馬」可以，「非雞」則不妥當。「青以白非黃」可以，「非碧」則不妥當。不妥當的原因，是馬與羊牛爲類尙近，雞則爲類甚遠；黃與青白爲類尙近，碧則爲類甚遠。這則無須乎說，無須乎說而說，是多此一舉。這倒近乎常識 奇怪的是他說雞與牛羊之異，除掉「牛羊有毛，雞有羽」之外，而說到「牛羊足五 雞足三」。理由是『謂雞足，一。數足，二。二而一故三』。謂牛羊足，一。數足，四。四而一故五』。意思是『雞足』或『羊牛足』是單獨的觀念，要佔一個單位。再數實際的足，則有二與四的不同，加上觀念而爲三五。所謂『雞三足』的詭辭，就只有這麼一點道理。另外有『臧三耳』(孔叢子公孫龍篇)或作『臧三牙』(呂覽淫辭篇)，自然是同一類型。卽是『謂臧耳，一。數耳，二。二而一，故三』，如此而已。

荀子不苟篇 山淵平，天地比，齊秦襲，入乎耳，出乎口，鉤有須，卵有毛，是說之難持者也，而惠施鄧析能之 。「出乎口」是『山出口』之誤，『入乎耳』疑是『人參耳』之誤。

由這種分析主義是漫衍而爲堅白論，所謂『堅白石二』。堅是由觸覺得到的認識，白是由視覺

得到的認識，故堅與白析而爲二。認識了堅的時候，白是離開了；認識了白的時候，堅是離開了。離開了也並不是說離開了石頭，而是藏在了石頭裏面，藏了也並不是誰把它藏了，而是自己藏了。故「堅白石」是堅石與白石，而堅石是堅與石，白石是白與石，故始終是二。

「無堅得白，其舉也二。無白得堅，其舉也二」。

「視不得其所堅而得其所白者，無堅也。拊不得其所白而得其所堅者，無白也」。

「得其白，得其堅，見與不見，離。一二不相盈，故離。離也者藏也」。

「有白藏也，非藏而藏也」。

「於石，一也，堅白，二也，而在於石。故有知焉，有不知焉；有見焉，有不見焉。故知與不知相與離，見與不見相與藏」。

感覺與感覺之間的聯結作用他把它除掉了，因此更進一步他便拋棄了人的精神作用。

「白以目見，目以火見，而火不見，則火與目不見而神見，神不見而見離」。

「堅以手而手以棰，是棰與手知而不知，而神與不知。神乎，是之謂離焉」。

感官不能單獨認識事物，須得有所憑藉，而所憑藉的更沒有認識事物之力，因而他便推論到感官與所憑藉者同樣沒有認識事物之力（其實這是悖理）。精神憑藉感官以認識事物，感官既沒有認識事物之力，故精神也就沒有認識事物之力（這同樣也是悖理）。因而所見所感之物，在他看來，是事物本身之自見自感。堅是自己堅，白是自己白。堅白不現於石的時候，它們是普遍存在，雖然看不見，摩不到，而它們是實際存在，只是自己隱藏了就是。

「堅未與石爲堅而物兼，未與物爲堅而堅必堅。其不堅石物而堅，天下未有若堅，而堅藏。

白苟不自白，惡能白石物乎？若白者必白，則不白石物而白焉。黃黑與之然。石其無有，惡取堅白石乎？故離也」。

就這樣自離自藏，或隱或現，各個現象都看成各自爲政，而人的精神作用因而也就被閹割了。這和另一種唯心論者的「一切物由心造，心外無一法」，要算是走到了另一極端。無疑，公孫龍和惠施，是同屬於客觀的觀念論者。

「白狗黑」當與「白馬非馬」爲類。白馬非馬，白馬亦非白。故白狗非狗，白狗亦非白。白狗非白，故可云「白狗黑」。「犬可以爲羊」，「狗非犬」，應該都是這同一公式的漫衍。

「孤駒未嘗有母」，孤駒非駒。駒有母，非駒則無母。故「孤駒未嘗有母」。（列子仲尼篇作「孤犢」，解爲「非孤犢也」，即是此意。）

「黃馬驪牛三」：黃驪色一，牛馬二，一而二，故三。或牛馬一（準「二無一」之例，牛馬爲合體），黃驪色二，一而二，故三。

「鏃矢之急而有不行不止之時」，疑即列子仲尼篇公孫龍所言善射者故事之隱括。「善射者能令後鏃中前括，發發相及，矢矢相屬。前矢造準而無絕落，後矢之括猶銜弦，視之若一焉」。後矢之括未離弦，論其勢則「不止」，論其情則「不行」。

公孫龍的詭辯差不多全部是觀念游戲，在今天他的著書多所散佚，成立那些詭辯的論據已多無從考索。自來學者雖肯在考索方面用工夫，事實上等於猜謎而失掉了謎底，猜中與否無由判決。但問題，倒不在乎那些詭辯當作如何解釋，而在乎那些詭辯究竟有怎樣的社會意義，以何原因或用意而產生了那樣的詭辯，倒是我們治歷史的人所應該特別注意的地方。然而一般研究古代思想的朋

友們，却偏偏不肯注意到這些上來。

準公孫龍子現存的餘說而言，所有一些詭辭都可以演繹爲兩種相反的社會意義。例如『白馬非馬』可演繹爲『暴君非君』或『暴人非人』，依前者則殺暴君非殺君，遂富有革命性，依後者則殺暴人非殺人，遂成爲暴政的口實。又例如『堅白石二』可演繹爲具有兩種相反屬性的人，如取其忠於上層則不妨忽視其對下層的惡行，反之，如忌其有害於上層則不妨抹殺其對下層的德惠。又例如『二無一』，則爲集體之中無個體，這朝進步方面看，可以成爲爲應天順人而誅獨夫，但朝反對一方面看，亦可成爲爲維持秩序而除暴徒。反正兩面都可以用，要問公孫究竟屬於那一面。

毫無疑問，公孫龍是位擁閉者。荀子斥責他爲『狂惑戇陋之人』，爲『上愚』，謂『曾不如相雞狗之可以爲名也』（儒效），可見把他輕視透頂，他一身是做着上層的食客，在戰國中葉以後，地主政權已經趨於鞏固的階段（即『竊國者已爲諸侯』的階段），他在這時候，在上層的卵翼之下提出他的一些詭辭來，當然不能認爲是前進態度的煙幕，而是應該認爲反動言論的掩飾的。墨家後學的『殺盜非殺人』，後期法家如韓非之流的貴苛激而蟣棄仁義，在這些詭辭之中是有它的淵源的。

故如公孫龍之流，我們不能認爲是毫無政治意義的邏輯思想家，假如我們忽略了他的詭辭的社會意義，那我們便是受了他的蒙蔽。事實上他自己也時而透露着自己的立場，例如他說『異則君臣爭而兩明』，『兩明而道喪』，雖然只是在用作比喻，以喻立辭不宜有矛盾，但在他的政治主張上分明表示着臣不能與君相爭，爭則天下喪亂。這把先秦的初期學者的革命意義完全否認了。

七　墨家辯者

墨家後來分爲了三派，據韓非子顯學篇，我們知道這三派是「柏夫氏之墨，相里氏之墨，鄧陵氏之墨」，莊子天下篇也提到了這分派的情形，而說得較爲詳細。

「相里勤之弟子，五侯之徒，南方之墨者苦獲己齒，鄧陵子之屬，俱誦墨經而倍譎不同，相謂別墨 以堅白同異之辯相訾，以奇偶不仵之辭相應。以巨子爲聖人，皆願爲之尸，冀得爲其後世，至今不決」。

相里勤不用說就是相里氏，五侯大概就是柏夫，這兩派屬於北方。鄧陵與苦獲己齒屬於南方，與前二派相合仍是三派，派別之分不知始於何時，但彼此之間有鬥爭，是不容忽視的。

墨家染上了辯者的色彩，似乎在孟子當時便已經開始，孟子說「距楊墨，放淫辭」，莊子外篇也愛把楊墨之辯相提並論，

「駢於辯者，纍瓦結繩竄句，遊心於堅白同異之間，而敝跬譽無用之言非乎，而楊墨是也」。（駢拇篇）

「鉗楊墨之口」。——「知詐漸毒頡滑堅白解垢同異之辯多，則俗惑於辯矣」。（胠篋篇）

宋鈃尹文惠施公孫龍之流屬於楊派，墨家辯者自屬於墨派。墨家於學後於儒，故並稱爲儒墨，而於辯則後於楊，故並稱爲楊墨。雖然只是一二字的序列 而是有歷史的層次在裏面的。

墨者之辯在現存墨子書中有經上經下，經說上經說下，大取小取共六篇，在先秦名辯中要算是最有幸運，保存得最爲完整。這幾篇東西，近五十年來經過不少學者的研究，內容大部分遂到了可以通讀的程度 但最值得注意的一件事卻一般地被忽略了。一般的學者都只認爲六篇文字是一家，但其實至少有不盡相同的兩派，在某種見解上是完全對立着的，即是經上說上和經下說下在某種主

張上是完全對立着的。這也並不是我的什麼新發現，因爲天下篇已經說得很明瞭，墨家二派是「以堅白同異之辯相訾，以奇偶不仵之辭相應」的，「相訾」卽是相反駁，「相應」卽是相和同，可見墨家辯者的主張不盡相同，而時相駁斥，本是先秦所公認的事實。

「相訾」的是「堅白同異之辯」，我們可以檢查一下，在這種辯辭的範圍內，究竟有沒有什麼異同呢？

第一，關於堅白論，經上派和經下派的見解是完全相反。經上派主張盈堅白，經下派則主張離堅白。

（經上）堅白不相外也。

（說上）堅：異處不相盈，相非，是相外也。

堅白之攖相盡。

這和公孫龍的堅白相離是相反的說法。「不相外」卽不相離，要不同處於一物才「相外」，卽「異處不相盈」。「同處於一物則「不相外」卽「相盈」。若是「堅白石」，則堅與白之接合遍於一石，有堅處卽有白，有白處卽有堅，兩者相合無間，不能分開。

（經下）「一，偏棄之。謂而固是也，說在因不(否)。可偏去而二，說在見與俱，一與二，廣與脩。（此條「不」字讀爲否，當連上，與「無窮不害兼，說在盈否」同例。舊連下讀，遂使經與說不能相通。又「俱」字疑是「不見」之誤合。）

（說下）「二與一亡，不與一在，偏去。……見與不見離，一二不相盈，廣脩，堅白」。

這卻是「離堅白」的見解，與公孫龍完全一致。經文雖然略有問題，而說文則明白如火。所謂

『一偏棄之』或『二與一亡、不與一在』，卽公孫龍『二無一』之義，故當『牛馬』連爲一名時，『牛不二，馬不二，而牛馬二』。則牛不非牛，馬不非馬，而牛馬非牛非馬』（說下）。這也和『羊合牛非馬』，或『青以白非黃』，是同一例。堅與白函於石焉，則可偏去堅或白而爲堅石或白石，卽所謂『可偏去而二』。其所以可的原故，便是因爲白可見，堅非可見，見與不見相離，故堅與白不相盈。廣脩亦同此理，蓋見廣時不見脩，見脩時不見廣，二者亦相離而不相盈。這些都完全同於公孫龍的見解。關於堅白之辯，經下還有分說。

（經下）『於一，有知焉，有不知焉，說在存』。

（說下）『於：石，一也；堅白，二也，而在石。故有智（知）焉，有不知焉，可』。

這是刻就堅的一面來說，堅是用手的觸覺而知的，白則用目而見，故堅可知不可見，白可見不可知。見者與不見者可離，故知者與不知者亦可離。不知不見者在公孫龍說是『藏』，此則說是『存』，存藏一義，並無區別。

（經下）『不堅白，說在無，久與宇。堅白，說在因』。

（說下）『無堅得白，必相盈也』。

這一項的經和說，在文字上似乎都有奪誤，不甚了了。但『無堅得白』是公孫龍的用語，所謂『無堅得白其舉也二，無白得堅其舉也二』是說見石白時不見其堅，知石堅時不知其白；不知其堅，只見其白，便謂之『無堅得白』。『不堅白說在無』，應該就是這個意思。『久與宇』三字或許是衍文，如非衍文，則是以時間（久＝宙）與空間（宇）之相離中說堅與白，與『廣脩』同例『宇南北，在旦又在暮。宇徙，久』（說下）。清早是這個空間，晚上是這個空間，空間在移

動，這移動便成爲時間，但我們能見空間而不能見時間，故時空相離。堅與白正如此，但普通謂堅白不相離者則是因襲之見而已，故說『堅白，說在因』。準此推理，說文『無堅得白，必相盈也』，當是說白與石之『相盈』或堅與石之『相盈』而不是堅與白之『相盈』。或疑『必』當爲『不』，則刻就堅與白而說，亦可通。

準上，可知經下關於堅白之辯與公孫龍完全相同，而與經上則是『相攖』的。故經上與經下在墨家中是兩派，其所以分爲上下的原因，也和尙賢尙同等篇之分爲上中下三篇表示其爲三派的一樣，是漢人纂集墨子書時，就所有資料而爲的權宜分別。經只有上下篇，又非儒篇也只有上下篇，應該是三派中只有兩派有這類文字，其它一派或根本沒有，或有而失傳了。

第二，關於同異之辯，經上派與經下派亦有『相攖』之處，唯不如堅白之辯顯著。經上派的同異觀是根據常識來的，經下派則頗承受惠施的主張，有時和公孫龍的見解也十分接近。

(經上) 同，重體合類。異，二不體不合不類。同異交得於有無。」

(說上)『同：二名一實，重同也。不外於兼，體同也。俱處於室，合同也。有以同，類同也。』

異：二必異，二也。不連屬，不體也。不同所，不合也。不有同，不類也。

『同異交得，於福家良恕(貧庶？)有無也。……』(此項引例甚多，辭意均不甚了了。)

把同異均分爲四種，又列出『同異交得』，都不外是常識的歸納。經下派則主張『物盡異』，『物盡同』，同異有大小。

(經下)『止類以行爻(原誤作人)，說在同䠱(然？)異說。推類之難，說在「異」之大小，

物盡同」。

（說下）「止，彼以此其然也，說是其然也；我以此其不然也，疑是其然也。謂四足獸與牛馬異（原作「與生鳥」依孫詒讓校改），物盡異（原作『與』，依孫校改），大小也。此然是必然，則俱爲麋同」。

荀子有「以類行」之語；此言『止類以行之』，是說不要用推類之法以打通殽雜。推類之法有難通之處：說同則物無不同，說異則物無不異：因爲同異有大小。這和惠施的「大同而與小同異，此之謂小同異，萬物畢同畢異，此之謂大同異」，可以說是完全合拍的。

因此，重不必同，合亦或不能一。

（經下）「狗犬也，而殺狗非殺犬可，說在重」。

（說下）「狗：狗犬也，謂之非（原誤爲殺）犬，可」。（莊子天下篇「狗非犬」，成玄英疏引墨子曰「狗犬也，然狗非犬也」，即據此，可知殺乃訛字。）

（經下）「知狗而自謂不知犬，可（原誤爲過）也」。

（說下）「智：智狗重智犬，則過。不重則不過」。

這兩條是一個理論，而各有一訛字，以致經與說均互爲矛盾。但這訛字是容易更正的，因爲（一）「謂之殺犬可」不僅與經文相反，且不成文理，得莊子疏之旁證，可知「殺」必爲「非」。（二）「知狗而自謂不知犬，過也」，乃常識問題，無須乎說，故不但與前條經文和本條說文相反，照論理推之，「過」亦必爲「可」之誤。就這樣，原文得到更正；我們可以知道經下派的見解是，重不必同。其所以不必同的理由雖未詳說，但與經上派的「二名一實，重同也」的見解是相反的。

（經下）「合與一，或復否，說在拒」。

此條無說。「拒」字恐亦有誤，但合者可爲一或不可爲一之意則甚明，大約取例於水與乳則可合而爲一，取例於水與油則不可合而爲一。這與「俱處於室，合同也」顯亦「相害」。

（經下）「法者之相與也盡，若方之相合也，說在方」。

（說下）「一：方盡類，俱有法而異，或木或石，不害其方之相合也，盡類猶方也，物俱然。」

凡方均相類，均合乎方之法理，但有質之異，如或木或石，亦可有量之異，如或小或大，是則方雖類而不必同，這和「有以同，類同也」亦不同調。

（經下）「物甚不甚，說在若是」。

（說下）「物：甚長甚短，莫長於是，莫短於是。是之是也(耶)非是也(耶)者，莫甚於是」。

這是說物無定是，自其長處而言之則物莫不長，自其短處而言之則物莫不短，自其同處而言之則物莫不同（是），自其異處而言之則物莫不異（非是）。這更完全是惠施式的『合同異』的見解。

（經下）「不是與是同，說在不州（周）」。

（說下）「不：是是，則是且是焉。今是交（原誤爲文，下同）於是而不於是，故是不交。是不交則是而不交焉。今是不交於是而交於是，故交與是不交同說也」。

此即小取篇「或一周而一不周，或一是而一不是」。唯小取離而異之，而此則合而同之，這是兩者不同的地方。例如白馬是馬，這是沒有問題的，便是「是是，則是且是焉」。但白馬是白馬而不是一般的馬，那麼白馬是馬便有問題。白馬是馬成問題，白馬便可能不是馬。白馬不是馬而又是馬，故白馬是馬和白馬不是馬，可以得到同樣的說明。

就這樣，經下派的見解，關於堅白之辯同於公孫龍，關於同異之辯近於惠施，與經上派確是不同。在堅白同異之辯以外，在經下中與惠施公孫龍相同的辯辭還很多。我現在逐條揭舉在下邊。

（經下）『知而不以五路，說在久』。

（說下）『知：白（原誤合爲智）以目見而目以火見，而火不見。惟以五路智，久不當。以目見，若以火見』。

這是說感官的智識不能得到眞知識，而可以獲得眞智識的主動者在感官之外，但這主動者爲誰，却沒有說出。這和公孫龍的見解相近，甚至連用語亦同。公孫云『白以目（見，目）以火見，而火不見，則火與目不見，而神見。神不見而見離』（堅白論篇）。公孫是連精神作用的獨立性也是否認了的，經下雖然沒有言明，但既採取『離堅白』的論調，在論理上也應該不至於和公孫相反。

（經下）『火不熱，說在視』。（『火不』二字原作『必』，依孫校改。『視』作『頓』，依梁啓超校改。）

（說下）『火：謂火熱也，非。以火之熱我有，若視日』。（日原誤爲曰。）

『火不熱』是天下篇辯者詭辭的一項。淮南詮言訓舊註『公孫龍以白馬非馬，冰不寒，炭不熱爲論』，『炭不熱』即『火不熱』，可知此詭辭屬於公孫龍。此經與說文均有誤字，說文舊亦未得其讀，釋者所釋多與原意相反，因而遂謂墨與公孫龍相反，其實是錯誤了。說火熱，只是因爲我感覺着熱，假如我無感覺，則火無熱可言。猶之目得日而視明，但如盲目無視，則雖有日而無明。這種思想仍歸結於感官智識之不足以認識客體，我們的感官以爲熱者而火的本身不必熱，我們的感官以爲冷者而冰的本身不必寒。冰之寒，火之熱，祇是感念的輸入而已。

（經上）『有指於二不可逃，說在以二參』。（參原作絫，依孫校改。）

（說下）『有指：子智（知）是，有（又）智是吾所失（原作先）舉，重。則子智是，而不智吾所失（同上）舉也，是一。謂有智焉，有不智焉，可。若智之，則當指之（此也）智告我，則我智之。兼指之，以二也。衡指之，參直（正）之也。若曰必獨指吾所舉，毋指（原作舉）吾所不舉，則者固（諸故）不能獨指，所欲相（將）不傳，意若（原作若）未校（故）。且其所智是也（耶）？所不智是也（耶）？則是智是之（猶）不智也，惡得爲一，謂而（爾）有智焉，有不智焉。』

這兒所說的『指』，當然也是指物論的『指』，但這兒不是論指的原理而是論指的應用。文字雖然略有訛誤，意思是很明瞭的。它是說人在發表意見或認識的時候，必須從對象的正反側三面來加以推敲。從正面來指示出一種認識還不夠，還須從反面來指示它，便是所謂『兼指』；假若再從側面來證明，便是所謂『衡指』，『參直』。『參直』者參證也。假如不經過這樣的手續，只是從正面來單獨表示的時候，那還單方面的知究竟是知不是知還無從斷定，因而可以說是一無所知的。這道理並不怎麼深玄，公孫龍指物論本非全豹，是否原也包含有這些道理不得而知。

（經下）『所知而不能指，說在春色（原作也），逃臣，狗馬，遺者。』

（說下）『所：春色（原亦作也），其勢（原作執）固不可指也，逃臣不智（知）其處，狗馬不智其名也，遺者巧弗能兩也。』

這是說指亦有時而窮，每每有知之而不能指之的事物，即是觀念難於構成，或已成觀念難於表達。例如『春色』這種東西，無論是屬於自然或人身的情態，都難得刻畫。逃跑了的奴隸你不知道

他跑到了什麼地方，在古代沒有照像術的時候，你也刻畫不出他的相貌，儘管你自己一見就可以知道他。逃跑了的狗馬也是一樣，連名字你也不知道（狗有時有名；且自知其名，此似泛指）。遺失了的環鐲之類，你就是再精巧的匠人也不能夠原樣再造出一個。這大約就是二十三事中的「指不至」的詳細說明。

（經下）「狂舉不可以知異，說在有不可」。

（說下）「狂：牛與馬惟（雖）異，以牛有齒，馬有尾，說牛之非馬也，不可。是俱有，不偏有偏無。有（又）曰牛馬不類，用牛有角，馬無角，是類不同也。若舉牛有角，馬無角，以為類之不同，是狂舉也。猶牛有齒，馬有尾。或不非牛而非牛也，則或非牛或羊（原作牛）而牛也可，故曰（有不可）」。（「有不可」三字原奪，以意補）

這說明的意思，前半是很明瞭的，後半便稍微有些糾葛。牛馬之異，以牛有齒馬有尾說之，固然不行：因馬亦有齒，牛亦有尾。但如以牛有角馬無角說之也不正確：因牛亦有無角者，如初生之犢角尚未生，或折角之牛角已脫落，這樣則「不非牛」的犢或折角牛也成了「非牛」；而有角者不限於牛，如只以有角為牛，那嗎「非牛」的羊也可以成為牛了。像這樣的偏舉，他認為是狂舉。要怎樣才不算狂舉，雖然沒有說，大約一定要多方面的舉證，所謂「兼指之」「衡舉之」，才能算是正舉的。

這見解也是承自公孫龍。連論式也是相同的。公孫云「羊合牛唯（雖）異，羊有齒，牛無齒，而牛之非羊也，（羊）之非牛也，未可。是不俱有，而或類焉。羊有角，牛有角，牛之而羊也，羊之而牛也，未可。是俱有，而類之不同也」（通變論）。即「狂舉」之名亦相沿於公孫，具見通變論。

(經下)『牛馬之非牛與可之同，說在兼』。
(說下)『牛：(牛)馬非牛也，未可。牛馬牛也，未可。則或可或不可，而曰「牛馬牛也未可」，亦不可。且牛不二馬不二而牛馬二，則牛不非牛，馬不非馬，而牛馬非牛非馬，無難』。

把『牛馬』作為一個集體名辭看，牛馬便只是牛馬，它不是牛也不是馬；也如O(養氣)與H(輕氣)合成水，水便是水，而不再是O與H　這論式只是『白馬非馬』的變形。公孫龍通變論更擴充了一些，而提出『羊合牛非馬』。說明是「羊牛有角，馬無角，馬有尾，羊牛無尾，故曰羊合牛非馬也。非馬者無馬也。無馬者，羊不二，牛不二，而羊牛二，是而「羊合(原作而)牛非馬」可也』，『羊牛二』，二者非羊非牛，當然更非馬了。

(經下)『彼彼此此(原作『循此循此』)與彼此同，說在異』。
(說下)『彼：正名者彼此，彼此可：彼彼止於彼，此此止於此。彼此不可：彼且此也，(此且彼也)。彼此亦可。彼此止於彼此，若是(此)而彼此也，則彼亦且此彼(原作此)也』。

這也完全是公孫龍的論式，名實論云「其名正者則唯乎其彼此焉，謂彼而彼不唯乎彼，則彼謂不行。謂此而此不唯乎此，則此謂不行。其以當不當也，不當而(當)，亂也。故彼彼當乎彼則唯乎彼，其謂行彼；此此當乎此則唯乎此，其謂行此。其以當而當也，以當而當，正也。故彼彼止於彼，此此止於此，可。彼此而彼且此，此彼而此且彼，不可。」

是就是，非就非，是非對立，是可以的，這就是所謂『彼此可』。是不為是，非不為非，是非混淆，是不可以的，這就是所謂『彼此不可』。但是有時是可以變為非，非亦可以變為是，是非互變，也是可以的，這就是『彼此亦可』。經下派和公孫龍比較起來，算是更走了第三的一步。這正

足以證明經下派是公孫龍說的發展。

此外和公孫龍說相同之點還有幾處，今一並敍述如下。

（經下）『均之絕不（否），說在所均』。

（說下）『均：髮均縣（懸）輕重，而髮絕，不均也。均，其絕也（耶）？莫絕』。

這是『髮引千鈞』的說明。列子仲尼篇『龍誑魏王曰：有意不心，有指不至，有物不盡，有影不移，髮引千鈞，白馬非馬，孤犢未嘗有母』。晉人得見公孫龍全書，可知『髮引千鈞』之說乃公孫龍之詭辭 但此辭並不詭，只要千鈞之物的重心得到，一髮實足以引之。以『均』字爲說，分明也就是重心求得的意思了，列子『髮引千鈞，勢至等也』，爲意正同。

（經下）『景不徙，說在改爲』。

（經下）『景：光至，景亡。若在，盡古息』。

這是『有影不移』的說明，也就是天下篇的『飛鳥之影未嘗動也』。常識，認爲飛鳥之影在地上動，實則飛鳥雖動， 而鳥影乃是剎那剎那的個別投影的銜聯 飛鳥一移，光即到達地面，前影立即消亡。前影如是存在，即是光線受着遮攔，那是會永遠存在的。故鳥雖飛而影不徙，影之移，乃是不斷地有新影改造，投在地上的原故。列子仲尼篇註明『有影不移』云『影不移者說在改也』，正同經下。這或許是依託者蹈襲墨經，或許也可能是同出於公孫龍子。

（經下）『非半勿斵，則不動，說在端』。

（說下）『非：斵半，進前取也？前，則中無爲半，猶端也。前後取，則端中也 斵必半，毋與非半，不可斵也』。

斲殆是斲之別體。這是對於二十三事中，「一尺之棰，日取其半，萬世不竭」的反駁，斲半應有兩種方式，即所謂「進前取」（豎剖）與「前後取」（橫斷）。豎剖到極細時，只如一點之端，再不能中分爲二。橫斷到極微時，也只剩下一點以爲中心，仍不能再斷。斲既必半，不能成半便不可再斲了。就這樣以破「取半不竭」的詭辯。這個詭辯不知是否出於公孫龍，如果是，則經下派與公孫龍亦有「相訾」之處。

要之，經下派受惠施公孫龍的影響極深，與經上派實不相同。經下派是「離堅白，合同異」，經上派是「盈堅白，別同異」，這層，我們是應該特別注意的。

大取小取的見解與經上派相近，同是反公孫龍。例如

（大取）「語經者非白馬焉。執駒焉說求之無說，非也。」

（小取）「白馬，馬也，乘白馬，乘馬也。驪馬，馬也，乘驪馬，乘馬也。」

這都是反對「白馬非馬」之說，引伸下去，也是反對「離堅白」的。

（大取）「小圜之圜，與大圜之圜，同。不至尺之不至也，與不至鍾之不至，異。其不同者，遠近之謂也」。（尺乃度，鍾乃量，故雖同爲「不至」，而性質不同。假使同以「遠近」之度而言，則「不至尺之不至」與「不至丈之不至」，便是同類。）

（大取）「重同，具同，連同，同類之同，同名之同，丘同，是之同，然之同，同根之同。有非之異，有不然之異。有其異也，爲其同也。爲其同也異。……長人之異，短人之同，其貌同者也，故同。指之（此也）人也，與首（道）之人也異。人之體非一貌者

也，故異。將劍與挺劍異。劍以形貌命者也，其形不一，故異。楊木之木與桃木之木也同。

（小取）「夫辯者將以……明同異之處」。

這都是站在常識範圍的別同異的立場，與惠施公孫龍及經下派相反。

故大取小取與經上或許同派，只是時代的先後不同。大取小取的年代應該在後，大取篇有「愛二世有厚薄而愛二世相若」，余疑「二世」即秦二世。如果是，那嗎這兩篇文字當出於秦漢之際了。

但經上經下與大取小取亦有相同之點。它們同樣承認辯的價值。

（經上）「辯爭彼也，辯勝當也」。

（說上）辯：或謂之牛，(或)謂之非牛，是爭彼也。是不俱當。不俱當，必或不當，不若當犬」。

（經下）「謂辯無勝必不當，說在辯」。

（說下）「謂：所謂，非同也，則異也。同則或謂之狗 其或謂之犬也。異則或謂之牛，其或謂之馬也。俱無勝，是不辯也。辯也者，或謂之是，或謂之非，當者勝也」。

這都是主張辯必有勝負，目的是在反對莊子。莊子是主張「辯無勝 的，已詳上，不重述。

因爲注重辯，故大取對於立辭的理路有所闡發，而小取對於辯論的方式更多所發揮。

（大取）「以故生，以理長，以類行也者，立辭而不明其所生，忘(妄)也。今人非道無所行，唯(雖)有強股肱而不明於道，其困也可立而待也。夫辭以類行者也。立辭而不明於其類，則必困矣」。

這一段文字似乎多少有些奪文，上文相距頗遠的地方有「三物必具然後足以生」句，說者當謂與此銜接，若然，則故，理，類爲一辭所必具的要素，似乎有點像印度因明學的三支：宗因喻但原意終不甚明悉，辭以類行」之下所舉十三類，都是些典故，故實遺亡，幾乎無一類可以索解：有「愛人非爲譽也，其類在逆旅」這一類，所指的似乎是陽子的故事。莊子山木篇云：

「陽子之宋，宿於逆旅。逆旅有妾二人，其一人美，其一人惡，惡者貴而美者賤。陽子問其故。逆旅小子曰：其美者自美，吾不知其美也。其惡者自惡，吾不知其惡也。陽子曰：弟子記之，行賢而去自賢之行，安往而不愛哉？」

逆旅主人的愛其一妾，並不因爲人不譽爲美而不愛，反過來，他的不愛其另一妾，也並不因爲人譽爲美而愛。這似乎就是所謂「愛人非爲譽也」了。

（小取）「夫辯者將以明是非之分，審治亂之紀，明同異之處，察名實之理，處利害，決嫌疑；焉（爰）摹略萬物之然，論求羣言之比，以名舉實，以辭抒意，以說出故，以類取，以類予，有諸己不非諸人，無諸己不求諸人」。

命物而得名，命名而成辭，比辭而成說，取其類之同者，去其類之異者。此處所說的類似是泛指理路之同異。名據經上有「達、類、私」之分，說云「物，達也，有實必待之名也命之。馬類也，若實也者必以是名也命之。臧，私也，是名也止於是實也。聲出口，俱有名，若姓字然。」達名是大公名，類名是小公名，私名是固有名詞，但實物之名以外，動作云謂之字，似乎亦稱爲名，所謂「聲出口，俱有名」，這樣便很近於邏輯術上所說的端了。名之用法謂之謂，經上「謂：命、舉、加」。（命原作移，據說改。）說云「謂：狗去（原作犬），命也。狗吠（原亦作犬），

舉也，叱狗，加也』。同一狗名，有三種云謂程式，命謂如今書呼格，舉謂如主格，加謂如賓格。像這樣初步邏輯術或文法學的分類，可惜並不詳盡。

關於辯論的方法，小取篇列出或、假、效、辟（譬）、侔、援、推七種。各項的界說是：

『或也者不盡也。

假者今不然也。

效者爲之法也；所效者所以爲之法也。故中效則是也，不中效則非也。此效也。

辟（譬）也者舉也（他）物而以明之也。

侔也者比辭而俱行也。

援也者曰子然，我奚獨不可以然也？

推也者以其所不（否）取之，同於其所取者，予之也。「是猶謂」也者同也；「吾豈謂」也者異也。』

這七種裏面只有譬侔援推四種是眞正的辯術，故下文云『辟侔援推之辭，行而異，轉而危（詭），遠而失，流而離本，則不可不審也，不可常用也』。既視爲『不可不審』『不可常用』的東西，可知墨經辯者並沒有把這些視爲必須遵守的規律，他們只是把一般通用的法門略作敷陳而已。近時學者每多張皇其說，求之過深，儼若近世縝密之邏輯術，於墨辯中已具備。其實辟是譬喻，侔是比附，援是援例，推是推詳或推諉，『是猶謂』是推詳的手法，『吾豈謂』是推諉的手法，都是屬於推。論敵的側面攻擊我避開，我對論敵的主旨則不妨專施側面攻擊。呂氏春秋蕩兵篇云『援推，兵也』，足證所謂援所謂推，並不是專爲尋求眞理的法門，而是辯敵致勝之術數。

小取的作者對於這些法術的使用是相當戒慎的，他知道用這些法術時如沒有一定的限度，有走向很大的錯誤的危險。所以他說：「夫物有以同，而不率遂同，辭之侔也有所至而正」，侔比之辭如不知「所至」，那便會不得其「正」了。例如『謂犬似玃，玃似狙，狙似人，卽犬似人矣。謂白似緗，緗似黃，黃似朱，朱似紫，紫似紺，紺似黑，則白成黑矣』。（北齊劉晝語，見劉子審名篇）這便是無所至而失其正。

但小取的作者儘管齊慎，而他在援推的辭例上便不免自陷於錯誤。

「盜人、人也，多盜非多人也，無盜非無人也。奚以明之？惡多盜，非惡多人也，欲無盜，非欲無人也。世相與共是之。若若是，則雖盜人人也，愛盜非愛人也，不愛盜非不愛人也，「殺盜非殺人也」無難矣。此與彼同類，世有彼而不自非也，墨者有此而非之，無他故焉，所謂內膠外閉，與心毋空乎？」

「殺盜非殺人」這個主張，在墨家特重私有權的立場上是有它法理上的用意的，但遭了儒家和道家的反對。荀子正名篇「殺盜非殺人也，此惑於用名以亂名者也」。莊子天運篇「殺盜非殺人也，自爲種（鍾）而天下耳，是以天下大駭」（原文乃評夏禹之辭，爲墨者所宗，故借用墨者語以示譏刺）。經了這樣的反對，墨者便想從名理上來找尋立說的根據，所據的只是援術。便是你能這樣說，爲什麼我不能這樣說？但援來援去　其實只是詭辯。問題只在盜與人兩名的相對的函義上。「盜人，人也」，這個「人」是把盜包含着的大共名。「愛盜，非愛人也」，這個人是把盜除外了的小共名——所謂好人。如果說「殺盜非殺好人」，那是沒有問題的，但一定要堅持「殺盜非殺人」，結果是把盜摒絕於人之外，盜者只是豺狼虎豹，格殺勿論的東西，暴君酷吏得到憑藉，人民

可以無黽類了。

八　鄒衍

陰陽家的鄒衍對於名辯態度，却完全採取的是正常的立場。史記平原君傳「平原君厚待公孫龍，公孫龍善爲堅白之辯，及鄒衍過趙，言至道，乃絀公孫龍。」集解引劉向別錄，更詳敍其事。

「齊使鄒衍過趙，平原君見公孫龍及其徒綦毋子之屬。論白馬非馬之辯以問鄒子。鄒子曰不可。彼天下之辯有五勝三至，而辭正爲上（原誤作下）。辯者別殊類使不相害，序異端使不相亂，抒意通指，明於所謂，使人與知焉，不務相迷也。故勝者不失其所守，不勝者得其所求。若是，故辯可爲也。及至煩文以相假，飾辭以相惇，巧譬以相移，引人聲使不得及其意，如此，害大道。夫繳紛爭言而競後息，不能無害爲君子。坐皆稱善。」

這關於辯的見解是完全平正通達的。在一般學者的觀感裏面，鄒子彷彿是一位怪迂狂誕的人，他的見解是近於荒謬的。其實這是有些冤曲。最可惜的是他一百多篇的著書（漢志陰陽家「鄒子四十九篇」，又「鄒子終始五十六篇」）完全遺失了，他的學說只剩下一些鱗爪。但僅就這些鱗爪看來，他確是富有獨創性的一位大思想家，他的思想之所以成爲怪迂狂誕，是應該由假借他的學說而不通其意的燕齊的方士們負責。

「鄒衍睹有國者益淫侈，不能尚德，若大雅「整之於身，施及黎庶」矣，乃深觀陰陽消息，而作怪迂之變，終始大聖十萬餘言。其語閎大不經，必先驗小物，推而大之，至於無垠。先序今

以上至黃帝，學者所共術。大並世盛衰，因載其禨祥度制，推而遠之 至天地未生，窈冥不可考而原也。先列中國名山大川通谷禽獸，水土所殖，物類所珍，因及海外，人之所不能睹。稱引天地剖判以來，五德轉移，治各有宜，而符應若茲。以爲儒者所謂中國者，於天下乃八十一分居其一分耳。中國名曰赤縣神州。赤縣神州內自有九州，禹之序九州是也，不得爲州數。中國外如赤縣神州者九，乃所謂九州也。於是有裨海環之，人民禽獸莫能相通者如一區中者乃爲一州。如是者九，乃有大瀛海環其外，天地之際焉。其術皆此類也。然要其歸必止乎仁義節儉，君臣上下六親之施，始也濫耳。」

據這段概述看來，他的立說的原則是注重經驗與類推。驗小以推大，這是對的，但大到無垠，那便太超越限度了。他並不和道家那樣作超現實的空想，他的學說內容是歷史與地理。歷史觀是從現代推到古代，創立了他的五德終始說，他是把儒家的陰陽五行擴大了。地理觀是從中國推到海外，創立了他的大九州說，也是把儒者的九州說擴大了 他的過失是失於誇大，但在兩千多年前能有這樣豐富的想像力，倒是值得佩服的。

終始五德之說在呂氏春秋名類篇保存了一部分。

凡帝王之將興也，天必先見祥乎下民 黃帝之時，天見大螾大螻，黃帝曰「土氣勝」。土氣勝，故其色尚黃，其事則土。及禹之時，天先見草木秋冬不殺，禹曰「木氣勝」。木氣勝，故其色尚青，其事則木。及湯之時，天先見金刃生於水，湯曰「金氣勝」。金氣勝，故其色尚白，其事則金。及文王之時，天先見火赤烏銜丹書集於周社，文王曰「火氣勝」。火氣勝，故其色尚赤，其事則火。代火者必將水，天且先見水氣勝。水氣勝，故其色尚黑，其事則水 水氣至而不

知數備，將徙於土。」

這雖然沒有標明是鄒衍之說，但出自鄒子可毫無疑問。文選注李善引鄒子云「五德從所不勝，虞土、夏木、殷金、周火」（見沈休文「故安陸昭王碑文」註），又引七略云「鄒子終始五德，從所不勝，木德繼之，金德次之，火德次之，水德次之」（見左思「魏都賦」註），和呂覽所述完全相符。黃帝至虞，通被認爲土德，大約是因爲禪讓的原故，他以五行相剋爲序，勝者代主，這兒含孕得有承認革命的用意。這和月令以五行相生爲序以說明春秋代謝的想法不同。月令四時中央均有神帝主運，而神帝是輪流遞禪的，分明是禪讓說的擴大反映。這是儒家的想法，也爲鄒子所承繼，周禮大司馬「司爟掌行火政令」，注引鄭司農說「鄒子曰春取榆柳之火，夏取棗杏之火，季夏取桑柘之火，秋取柞楢之火，冬取槐檀之火」。論語「鑽燧改火」（陽貨篇），集解引馬融舊注，所列五木之火與此相同。皇侃疏云「改火之木，隨五行之色而變也。榆柳色青，春是木，木色青，故春用榆柳也。棗杏色赤，夏是火，火色赤，故夏用棗杏也。桑柘色黃，季夏是土，土色黃，故季夏用桑柘也。柞楢色白，秋是金，金色白，故秋用柞楢也。槐檀色黑，冬是水，水色黑，故冬用槐檀也」。據此，可知鄒衍亦承認五行四季之運行，但他把它擴大了，且由相生之序倒而爲相剋之序，建立了終始五德說，以爲人事界變化的說明。雖然同是臆說，但在兩千多年前，便想在五個簡單的原素中尋求一種週期律，並運用以解說宇宙人生，不能不說是一種勇敢的思想上的飛躍。

五德終始說雖在承認革命上和五行氣運說不甚相同，但它在五行相繼，終而復始的一點上，依然採取着循環變化的觀念，看不出人事界的發展，所以它的革命性依然是有限制的。而尤其可憐的是，這種有限制的革命學說，沒有得到它的正當的發展，似乎就在鄒子存世的當時，便已經起了質

變　史記封禪書上說得很明白：

自齊威宣之時，騶子之徒論終始五德之運，及秦帝，而齊人奏之，故始皇采用之。而宋毋忌，正伯僑，充尙，羨門子高最後，皆燕人，爲方仙道，形解銷化，依於鬼神之事。騶衍以陰陽主運，顯於諸侯，而燕齊海上之方士，傳其術，不能通。然則怪迂阿諛苟合之徒自此興，不可勝數也。

是這些不通的方士，把騶衍學說和道家的方仙，墨家的鬼神苟合了起來，於是才構成了漢儒所說的陰陽家的怪態，騶衍從此也就蒙上了汚垢了。

騶衍的主要思想很明顯地是儒家思孟一派的發展，九州見於禹貢，五行見於洪範，都是思孟一派的儒者的創說。騶衍出自儒家，故「其歸必止乎仁義節儉，君臣上下六親之施」，依然保存着儒家的態度。淮南子曾揭載他的一段逸事，「騶衍事燕惠王盡忠，左右譖之王，王繫之獄，仰天哭，夏五月，天爲之霜」（太平御覽卷四所引，又見文選卷三十九注），這也是儒者所願誇示的一種道德。騶子的爲人和立說是這樣，他對於辯要採取平正通達的態度，我們是可以理解的。

九　荀子

荀子在儒家中是參加辯爭的最積極的一位代表。孔子雖然主張「正名」，但他想不說話——「予欲無言」，孟子雖然好辯，但他說是出於不得已——「予豈好辯哉？予不得已也」。到了荀子，則成爲「君子必辯」，而於辯中分別出小人君子與聖人。

「君子必辯、凡人莫不好言其所善，而君子爲甚焉。……君子之行仁也無厭、志好之，行安之，樂言之，故言「君子必辯」。小辯不如見端，見端不如見本。小辯而察，見端而明，本分而理，聖人士君子之分具矣。有小人之辯者，有士君子之辯者，有聖人之辯者。不先慮，不早謀，發之而當，成文而類，居錯遷徙，應變不窮，是聖人之辯者也。先慮之，早謀之，斯須之言而足聽，文而致實，博而黨正，是士君子之辯者也 聽其言則辭辯而無統，用其身則多詐而無功，上不足以順明王，下不足以和齊百姓，然而口舌之均，噡唯則節，足以爲奇偉偃却之屬，夫是之謂姦人之雄，聖王起所以先誅也，然後盜賊次之。盜賊得變，此不得變也」。（非相篇）

所謂「聖人之辯」應該是達到了「從心所欲不逾矩」的那種境地者的言論，見理已經明澈，無須乎預備，橫說順說，都正當而有體統。這是側重在內容——倫理，並不是側重在形式——論理。所謂「小人之辯」是泛指當時的諸子百家，就是儒家的別派也是包含着的。他的「非十二子篇」便是證明。玄囂魏牟，陳仲史鰌，墨翟宋鈃，愼到田駢，惠施鄧析，都被他罵倒了之外，子思孟軻也被他罵得很毒辣。但他所最不高興的似乎就是名家，惠施鄧析被他罵到的機會很多，而且有時是破口大罵。

「山淵平，天地比，齊秦襲，入乎耳，出乎口，鉤有須，卵有毛，是說之難持者也，而惠施鄧析能之」。（不苟）（鄧析頗疑是墨家別派鄧陵之誤，陵或作林，後人不察，誤改爲鄧析 鄧析雖辯，但與戰國時辯者實異其統類。）

「不法先王，不是禮義，而好治怪說，玩琦辭，甚察而不惠，辯而無用，多事而寡功，不可以爲治綱紀。然而其持之有故，其言之成理，足以欺世惑衆，是惠施鄧析也」。（非十二子篇）

「不卹是非然不然之情，以相薦撙，以相恥作，君子不若惠施鄧析。若夫謫德而定次，量能而授官，使賢不肖皆得其位，能不能皆得其官，萬物皆得其宜，事變皆得其應，慎墨不得進其談。惠施鄧析不敢竄其察。……若夫充虛之相施易也，堅白同異之分隔也，是聰耳之所不能聽也，明目之所不能見也，辯士之所不能言也，雖有聖人之知未能僂指也。不知無害為君子，知之無損為小人。工匠不知無害為巧，君子不知無害為治。王公好之則亂法，百姓好之則亂事。而狂惑戇陋之人乃始率其羣徒，辯其談說，明其辟（譬）稱，老身長子不知惡也，夫是之謂上愚。曾不如相雞狗之可以為名也」。（儒效）

這樣對於名家的深惡痛絕，自然足以表示荀子的門戶之見的酷烈，但惠施公孫龍和墨家辯者的一部份實在也把名辯的潮流引向錯誤的路上去了。辯術的正規的法則沒有得到闡發，而只是作些遊戲式的詭辯。這種傾向倒遭受了普遍的非難，道家內部自相譴責，如莊周之責惠施，墨家內部也自相責難，如經上之訾經下、陰陽名法、無一不以苛察為非。荀子在這種反詭辯的潮流當中，他除破邪之外，也很想做些顯正的工夫。雖然他也並沒有多麼大的成就，但他是在朝建設的道路走。他有「正名」一篇，主要便綜合着他的關於這一方面的思想，他要把走錯了路的名辯挽回到純正的「正名」的要求上來。

「今聖王沒，名守慢，奇辭起，名實亂，是非之形不明，則雖世守之吏，誦數之儒亦皆亂也。有王者起，必將有循於舊名，有作於新名」。

他是在向時代呼籲，大喊其「正名」。但這和孔子時代的「正名」的要求，已經有些兩樣了。孔子當時主要是想正舊的名，而荀子則是想正新的名，反而在舊名裏面，又發現了一段光輝。所以他

說：　後王之成名，刑名從商，爵名從周，文名從禮。散名之加於萬物者則從諸夏之成俗曲期。遠方異俗之鄉則因之而爲通」。就這樣對於新舊來它一個調和。

其次他是反對「合同異」的，同異一定要使它明白，是非一定要準確，名實一定要相符。「異形離心交喻，異物，名實玄紐」，卽是使不同的形物，離開實際，眩而爲同，那種「合同異」的辦法是要不得的，它使「貴賤不明，同異不別」。這樣便使意思不能相通，事功無由推進。所以他主張別同異，「故知者爲之分別，制名以指實；上以明貴賤，下以別同異」。

同異之起由於五官，五官與客觀接觸，卽所謂「天官之當簿其類」。「凡同類同情者，其天官之意物也同」，反之，如異類異情者，則其天官之意物也自異。故形色以目異，聲音以耳異，甘苦以口異，香臭以鼻異，疾癢以體異，由感而生喜怒哀樂之情，情復以心異。人同此官，人同此心，則同者必同，而異者必異。因之便誘導出了他的「制名之樞要」。

「同則同之，異則異之。單足以喻則單，單不足以喻則兼。單與兼無所相避則共，雖共不爲害矣。知異實者之異名也，故使異實者莫不異名也，不可亂也，猶使同實者莫不同名也。故萬物雖衆，有時而欲遍舉之，故謂之物。物也者大共名也。推而共之，共則有(又)共，至於無共然後止。有時而欲偏舉之，故謂之鳥獸。鳥獸也者大別名也，推而別之，別則有（又）別，至於無別然後止。名無固宜，約之以命，約定俗成謂之宜，異於約則謂之不宜。名無固實，約之以命，約定俗成，謂之實名。名有固善，徑易而不拂，謂之善名。物有同狀而異所者，有異狀而同所者，可別也。狀同而爲異所者，雖可合，謂之二實。狀變而實無別而爲異者謂之化，有化而無別，謂之一實（如蠶化爲蛹之類）。此事之所以稽實定數也，此制名之樞要也」。

這些意見和墨經上派的見解相近，此所謂「大共名」即彼「達名」，「大別名」即彼「類名」，別至於無別者即彼「私名」。準據常識，說出了名詞產生的路數，而重在名實相符，同異有別。「正名篇」更進還作了一些名實期命說辨等的界說之外，對於名學的方法依然沒有什麼發明。「實不喻然後命，命不喻然後期，期不喻然後說，說不喻然後辨」，所謂命即是名，所謂期當是形容之意，這些程序也是常識。說辨要怎樣才能合理，怎樣便是悖理，他在方法論上毫無建樹，而只注重在所說的內容，便是所謂「道」——「道也者治之經理也。心合於道，說合於心，辭合於說。正名而期，質情而喻，辨異而不過，推類而不悖。聽則合文，辨則盡故，以正道而辨姦，猶引繩以持曲直。是故邪說不能亂，百家無所竄。……是聖人之辨說也」。這是他所標榜的辨說底最高階段了，然而只是倫理上的「道」的演繹。他不是想探索名辨法則的論理以尋求眞理，而只是根據一種主觀觀念的倫理放爲說辭而已。故爾他的方法也和墨家經上派差不多，至多只做到了一點正名與推類的工作

在名學方法上雖然沒有用到什麼工夫，荀子的興趣却是偏向在心理揣摩的方面去了。——「凡說之難，以至高遇至卑，以至治接至亂。未可直至也，遠舉則病繆，近世(拙)則病傭。善者於是間也，亦必遠舉而不繆，近世而不傭，與時遷徙，與世偃仰，緩急嬴絀，府然若渠匽隱括之於己也，曲得所謂焉，然而不折傷」（非相篇）。這主要是說逢人說人話，見鬼說鬼話，即是揣摩形勢，揣摩心理。但要怎樣才能夠「與時遷徙，與世偃仰」，而「緩急嬴絀」適得其度，他也沒有說出一個道理來。這傾向到他的弟子韓非，有了更進一步的發展。有名的「說難」及「難言」諸篇便是從這兒濫觴起去的。但這種探索只能屬於宣傳術或所謂雄辨術的範圍，而異於所謂邏輯學了。

前期法家的批判

法家的產生應該上遡到子產。左傳昭公六年三月「鄭人鑄刑書」；當時鄭國是子產執政，這至少可以說是新刑律的成文化。晉國的叔向，詒書反對，說「先王議事以制，不爲刑辟」，而責難子產「相鄭國，作封洫，立謗政，制參辟，鑄刑書，……民知爭端矣，將棄禮而徵於書，錐刀之末，將盡爭之」。子產沒有接受他的意見，但也回答了一封信，說「不能及子孫，吾以救世也」，表明着刑書之鑄是有迫切的必要。

叔向的書無疑是經過後人潤色過的東西，但在大旨上很合乎當時的時代精神。在新舊交替的時代，叔向站在保守的立場，想維持舊日的禮制而反對新政，認爲刑辟之設是「爭端」的開始，其實這正是倒因爲果。事實上是舊的禮制已經失掉了統治作用，世間上有了新的「爭端」，故不得不用新的法令來加以防範。子產說他是爲「救世」，正是現實的政治家所表露的真心話。

這新的「爭端」是什麼呢？便是春秋中葉以還，財產的私有逐漸發展，私有權的侵犯也逐漸發展，爲保障私有權的神聖，便不得不有適合於新時代的法令之產生。子產的「刑書」雖然已經失傳，但它的內容是承認私有財產權並保護私有財產權是毫無疑問的。有名的輿人誦，便是絕好的證明。「取我衣冠而褚之，取我田疇而伍之，孰殺子產，吾其與之」，這表明在初期對於私有財產加

以新的編制的時候，大家感覺著不自由。然而僅僅三年之後，新編制的意義正是承認並保護私有財產，大家也明白了，於是乎誦聲一變：「我有子弟，子產誨之，我有田疇，子產殖之，子產而死，誰其嗣之。」私有財產得到保障，而且更加發展了。這位被人譏為「蠆尾」的政治家子產，確實是一位新時代的前驅者。叔向儘管反對他的政策，然而時勢所趨，更有趣的是僅僅相隔二十三年，而叔向自己的祖國，范鞅荀寅「遂賦晉國一鼓鐵以鑄刑鼎，著范宣子所謂刑書」了。

在晉國鑄刑鼎的時候，據左傳（昭公二十九年），仲尼也曾表示反對的意見。「晉其亡乎，失其度矣，」主張晉國當守唐叔之法度，使「貴賤不愆」，和叔向反對子產時的意見相差有限。這固然也表示時代的新舊之爭，但不一定就真是仲尼的話。叔向書和仲尼語都帶有預言性質，一言鄭之將敗，一言晉之必亡，這分明是在晉鄭敗亡後，撰述這些故事者潤色。古者「刑不上大夫，禮不下庶人」，一上一下，特過雲泥，這自然就是貴賤有序。但時代不同了，雖在庶人，有產即尊，雖在大夫，無產即卑。禮必雖下下來，刑也必須上上去。這是一種新的秩序，但在過度時期，和舊秩序比照起來，自然也就是「貴賤無序」了。

社會有了變革，然後才有新的法制產生，有了新的法制產生，然後才有運用這種新法制的法家思想出現。故謂法家傾向之濫觴於春秋末年，這事件的本身也就足以說明春秋中葉以後，在中國社會史上有一個劃時代的變革。

各國都在變法，各國都應該有法家式的前驅者，特皆缺有間，我們不能夠知其詳盡了。在這兒我想就幾位代表人物，略略加以敘述。

一　李悝

李悝在嚴密意義上是法家的始祖，漢書藝文志有「李子三十二篇」，列爲法家之首，注云「名悝，相魏文侯，富國強兵」。可惜這三十二篇書已經亡佚，只有關於刑律和農政兩項還在別的文獻裏面保持了一些梗概。

晉書刑法志云「秦漢舊律，其文起自魏文侯師李悝。悝撰次諸國法，著「法經」，以爲王者之政莫急於盜賊，故其律始於「盜」「賊」。盜賊須劾捕，故著「網」「捕」二篇。其輕狡越城，博戲，借假不廉，淫侈踰制，以爲「雜律」一篇。又以其律「具」其加減。是故所著六篇而已。然皆罪名之制也。商君受之以相秦。漢承秦制，蕭何定律，除參夷連坐之罪，增部主見知之條，益事律「興」「廄」「戶」三篇，合爲九篇」。據此可知秦漢以後的刑律大抵是祖述李悝，而李悝「法經」是治「盜賊」爲首要，這便是說，新起的法家精神是以保衛私有財產權爲本位的。

李悝「法經」及其刑律雖然失傳，但他的遺意遺法，毫無疑問，是被包含在秦漢以來的律法裏面了。「唐律疏議」於此有所補充，足證李悝之法至唐猶存，特略有增損而已。

「魏文侯師於李悝，集諸國刑典，造「法經」六篇——一盜法，二賊法，三囚法，四捕法，五雜法，六具法。

（原注）：盜法，今賊盜律是也。二賊法，今詐僞律是也。三囚法，今斷獄律是也。四捕法，今捕亡律是也。五雜法，今雜律是也。六具法，今名例律是也。

「商鞅傳受，改法爲律。

（原注）改法爲律者，謂盜律，賊律，囚律，捕律，雜律，具律也。

「漢相蕭何，更加悝所造戶與廐三篇，謂九章之律。

（原注）戶者戶婚律，興者擅興律，廐者廐庫律。

「魏因漢律爲一十八篇，改漢具律爲刑名第一。晉命賈充等增損漢魏律爲二十篇，於魏刑名律中分爲法例律」。

但李悝的建樹並不專在於刑律，他還有更積極一方面的經濟政策。史記孟荀列傳謂「魏有李悝盡地力之教」，可惜他這項教令也遺亡了，僅僅在漢書食貨志裏面還保留了一點梗概。

「李悝爲魏文侯盡地力之教，以爲「地方百里提封九萬頃。除山澤邑居，參分去一，爲田六百萬畝。治田勤謹，則畝益三斗（原作升，依臣瓚校改），不勤，則損亦如之。地方百里之增減，輒爲粟百八十萬石矣」。

「又曰：「糴甚貴傷民，甚賤傷農。民傷則離散，農傷則國貧。故甚貴與甚賤，其傷一也。善爲國者，使民無傷而農益勸。今一夫挾五口，治田百畝，歲收，畝一石半，爲粟百五十石。除十一之稅十五石，餘百三十五石。食：人月一石半，五人終歲爲粟九十石，餘有四十五石。石三十，爲錢千三百五十。除社閭嘗新春秋之祠用錢三百，餘千五十。衣：人率錢三百，五人終歲用千五百，不足四百五十。不幸疾病死喪之費及上賦斂，又未與此。此農夫所以常困，有不勸耕之心，而令糴至於甚貴者也。是故善平糴者必謹觀歲，有上中下熟。上熟，其收自四（百五十石之四倍，收六百石），餘四百石。中熟，自三（百五十石之三倍，收四百五十石），餘三百石。下

熟，自倍（百五十石之一倍，收三百石），餘百石。小饑則收百石，中饑七十石，大饑三十石。故大熟則上糴，三而舍一（餘四百石中糴三百石）。中熟，則糴二。下熟，則糴一，使民適足，價平則止；小饑則發小熟之所斂 中饑則發中熟之所斂，大饑則發大熟之所斂，而糶之。故雖遇饑饉水旱，糶不貴而民不散，收有餘以補不足也」。行之魏國，國以富強」。

這在中國的政治經濟史上應該是極重要的一段文字，在這兒把戰國初年的農民生活，田制物價等，都敍述得非常明白。土地依然是國有，「地方百里，提封九萬頃」 也顯然還保存着井田制的痕跡，而「山澤邑居三分去一」，已經不再是舊時的規盤的井田了。「一夫百畝」，雖還是古代的孑遺，除經常的「十一之稅」，而外還有臨時的「賦斂」，生活是獨立的，當時的農夫明顯地脫離了奴隸的階段了。這情形依然在過渡時代當中。但最值得注意的是「平糴」。他把收成好的年辰分爲上中下三等，把收成不好的年辰也分爲上中下三等。收成好 政府便將米穀購上，收成不好便將所購上的米穀平價發賣。中國以後的均輸，常平倉等的辦法，事實上就是導源於這兒的。這是最有實質的惠民的政策，無怪乎「行之魏國」而「國以富強」了。

可惜的是這樣的一位重要人物，而司馬遷的史記却不爲之立傳，他的思想淵源和生活出處，我們不能知其詳盡了。韓非內儲說上載有他的一段故事，說他曾「爲魏文侯上地之守，而欲人之善射」，乃下令以射之能中與否決訟獄，於是乎上地的人都習射，後來便因此戰敗了秦人。又外儲說左上另有一段故事，說他小用方術，以鼓勵他的左右，但反爲秦人所敗。這些故事都表示他是位善良而相當機敏的人。呂氏春秋恃君覽裏面又有這麼一段故事：

「魏武侯謀事而當，攘臂疾言於庭曰：「大夫之慮莫如寡人矣」！立有間，再三言。

李悝趨進曰：「昔者楚莊王謀事而當，有大功，退朝而有憂色。左右曰：王有大功，退朝而有憂色，敢問其說？王曰：仲虺有言，不穀說之，曰『諸侯之法，能自爲取師者王，能自取友者存，其所擇而莫如己者亡』。今以不穀之不肖也，群臣之謀又莫吾及也，我其亡乎？」曰：「此霸王之所憂也，而君獨伐之，其可乎？」

武侯曰：「善」。

人主之患也，不在於自少而在於自多。自多則辭受，辭受則原竭。李悝可謂能諫其君矣，一稱而益令武侯知君人之道矣。（驕恣篇）

這卻表示着李悝具有儒者的氣息。同一故事在荀子「堯問篇」與新序「雜事一」均作爲吳起，假使三占從二，可能是呂氏的門下記錯了人。不過從這兒也可以得到一些痕跡，便是呂門離李悝不遠，即使是記錯了，必須李悝是具有這種色彩的人，然後才能夠聯想得到。魏文侯時本是人才集中時代，師有子夏、段干木、田子方，臣有翟璜、樂羊、西門豹、吳起，大抵都是儒者。同時還有一位李克，曾參預文侯置相的諮詢，漢書藝文志儒家有「李克七篇」，注云「子夏弟子，爲文侯相」，說者多以爲即是李悝的異名，我看是很正確的。因爲悝克本一聲之轉，二人時代相同，地位相同，思想相同，而李悝盡地力之教，在史記貨殖列傳及平準書則說「李克務盡地力」。儒家中既有李克，法家中又有李悝者，也就如儒家中既有「公孫尼子二十八篇」，雜家中又有「公孫尼一篇」。古今人表中把李悝與李克分爲二人，那應該是班固的錯誤了。

二　吳起

吳起在一般只認爲兵家，但其實他也應該是法家的一位重要人物。在先秦文獻中，言兵時固然早已以孫吳對舉，而言法時則是以商鞅吳起對舉的 吳起並不是單純的 位兵家，卽就兵法來說應該只是法的一個分枝。

關於吳起，我曾經有「述吳起」一文詳細論述 在這兒只想把他的面貌再畫出一個簡單的輪廓。

他曾經師事過曾子，也師事過子夏，自然也是在初期儒家的影響中陶冶出來的人。他曾事魏文侯與武侯，爲魏守西河，出於翟璜所荐。後爲王錯所讒，乃逃入於楚，爲楚悼王令尹僅一年，而悼王沒。仇視吳起的楚之貴戚，射殺吳起於悼王尸次。這是悼王二十一年的事。

吳起在魏的期間比較長，在楚 期間比較短。在魏所留下的德政是兵制的建設。魏惠王時公叔痤爲將，與韓趙戰澮北，獲勝，惠王郊迎，賞田百萬，公叔痤不敢受，他曾經這樣說過：「夫使士卒不崩，直而不倚，撓揀而不辟者，此吳起餘教也」。那時吳起早已死了，惠王還尋索吳起之後，賜之田二十萬」（以上見戰國策魏策）。足見魏國的兵制是吳起的餘教。那嗎魏國的兵制又是怎樣的呢？

「雄桀之士，因勢輔時，作爲權詐以相傾覆。吳有孫武，齊有孫臏，魏有吳起，秦有商鞅，皆禽敵立勝，垂著篇籍。當此之時，合縱連衡，轉相攻伐，代爲雌雄。齊愍以技擊強，魏惠以武

卒奮，秦昭以銳士勝，世方爭於功利，而馳說者以孫吳爲宗』。（漢書刑法志）

由這段文字看來，可知齊的擊技創始於孫臏，魏的武卒創始於吳起，秦的銳士創始於商鞅。魏的武卒又是怎樣一種情形呢？刑法志引用了荀卿的話（案出荀子議兵篇）：

「魏氏武卒，衣三屬之甲，操十二石之弩，負矢五十個，置戈其上，冠冑帶劍，贏三日之糧，日中而趨百里。中試則復其戶，利其田宅」。

這是一種常備兵的設置。這無疑便是所謂「吳起餘教」了。他的兵書四十八篇，在漢志屬於『兵權謀』類，可惜已經失傳，現存「吳子六篇」乃是僞託。他的兵法自然無從得而詳悉了。

呂氏春秋執一篇載一故事，乃吳起與商文爭相（史記吳起傳誤作田文），吳起曾舉三事自負。第一事是「治四境之內，成訓教，變習俗，使君臣有義，父子有序」。第二事是『今日置質爲臣，其主安重，今日釋璽辭官，其主安輕」。第三事是「士馬成列，馬與人敵，人在馬前，援桴一鼓，使三軍之士樂死若生」。以軍事列在第三位，而以政事列在第一位，足見吳起自己也並不以兵家自甘。

他在楚國的一段短暫的期間便純粹是以政治家的姿態出現的。但他在楚國立了些什麼法制，詳細的情形可惜　樣地無法知道了。只他所執行的一些原則，在各種文獻裏面略有散見。

「楚悼王素聞起賢，至則相楚。明法審令，捐不急之官，廢公族疏遠，以撫養戰鬬之士，要在強兵，破馳說之言縱橫者」。（史記吳起列傳）

「吳起謂荊王曰：荊有所餘者地也，而不足者民也。今君王以所不足益所有餘，臣不得而爲也。於是令貴人實廣虛之地　皆甚苦之」。（呂覽貴卒篇）

「吳起教悼王以楚國之俗曰：大臣太重，封君太衆，若此則上逼主而下虐民，此貧國弱兵之

道也。不如使封君之子孫三世而收爵祿，裁減百吏之祿秩，損不急之枝官，以奉練選之士。」（韓非姦劫弒臣篇）

「吳起事悼王，使私不害公，讒不蔽忠，言不取苟合，行不取苟容，行義不顧毀譽，必有伯主強國，不辭禍凶。」（戰國策秦策范雎語）

「吳起爲楚罷無能，廢無用，損不急之官，塞私門之請，一楚國之俗，南收揚越，北并陳蔡，破橫散從，使馳說之士無所開其口」。（同上蔡澤語）

據這些資料看來，吳起行之於楚的辦法，和商鞅後來行之於秦的，差不多完全一致。毫無疑問，吳起也應該列入於法家的。只是他在楚國行法未久而遭了暗殺，以致前功盡棄，因此他的法家履歷便不及商鞅的那麼顯著了。

吳起的態度，是扶助楚國的公室和私門鬬爭，而主要的策略是在爭取人民。『令貴人實廣虛之地』，自然是強迫貴人們和他們的所屬去墾荒，而貴人們所遺留下的土地，大概是收歸國有了。「以撫養戰鬬之士」，「以奉練選之士」，自然就是收回國有了的土地的用途，而這些『戰鬬之士』或『練選之士』應該就是由人民選拔出來的，就這樣使人民得到了解放和富裕的機會，藉此以和私門爭取不足的人民，並誘致鄰國的人民。怎樣『撫養』或『奉』的情形無從知道了，只他苛於大臣封君，而惠於人民士卒，是毫無疑問的。在這兒我感覺着吳起不失爲當時的一位革命的政治家，他的不幸是在悼王死得太早。假使悼王遲死，讓他至少有十年或五年的執政期間，則約定俗成，他的功烈決不會亞於商鞅。戰國的局勢主要是秦楚的爭霸，吳起的霸業如在楚國成功，後來混一了中國的功名恐怕不必一定落在秦人的手裏了。

三　商鞅

商鞅是李悝的學生，與吳起同是衞人而年輩略後。他也是在魏文武二侯時代儒家氣息十分濃厚的空氣中培養出來的人物，他的思想無疑也是從儒家蛻化出來的。史記商君列傳，說他初見秦孝公的時候說以「帝王之道」，未能投合，繼說以「霸道」，再進說以「強國之術」而後孝公大悅，遂見任用。這些大概是事實。這也表明他雖然學過儒術，但他是更重實際的一位政治家，也很想「及其身顯名天下，安能邑邑待數十百年」的。故他不用於魏，便儘可以遠走高飛，入秦而謀魏，入秦乃因孝公寵臣景監而求見，可見他是怎樣的不擇手段。有名的欺騙公子卬以敗魏師的事，雖然是兵不厭詐，人各爲主，但那樣的出賣朋友，出賣故國，實在是可以令人驚愕的事。

但他是一位時代的寵兒。生當大變革的時代，又遇着信任專一的孝公，使他能夠放手做去，收到了沒大的功名，他比起李悝吳起來實在是更加幸運的。秦王政後來之所以能夠統一中國，是由於商鞅變法的後果，甚至於我們要說秦漢以後的中國的政治舞台是由商鞅開的幕，都是不感覺怎麼誇誕的。

商鞅的「變法之令」，在列傳中敍述得比較詳細。「令民爲什伍，而相收司（糾同）連坐。不告姦者腰斬，告姦者與斬敵首者同賞，匿姦者與降敵同罰。民有二男以上不分異者倍其賦。有軍功者各以率，受上爵，爲私鬭者，各以輕重被刑。大小僇力本業耕織致粟帛多者復其身。事末利及怠而貧者舉以爲收孥。宗室非有軍功論，不得爲屬籍。明尊卑爵秩等級，各以次差名田宅臣妾衣服，

以家次。有功者顯榮，無功者雖富貴無所芬華』。主要是重耕戰，賤工商，獎勵告密，實行連坐。『姦』是什麼呢？當然就是盜賊及違反法令者之類了。韓非書中也屢次提到商鞅變法的故事，所說的情形更爲綜括，但大抵和列傳差不多。

「古秦之俗，君臣廢法而服私，是以國亂兵弱而主卑。商君說秦孝公以變法易俗而明公道，賞告姦，困末作而利本事」。（姦劫弒臣篇）

「公孫鞅之治秦也，設告相坐而責其實，連什伍而同其罪，賞厚而信，刑重而必」。（定法篇）

「商君教孝公以連什伍，設告坐之過，燔詩書而明法令，塞私門之請而遂公家之勞，禁遊宦之民而顯耕戰之士」。（和氏篇）

只有『燔詩書』一項爲列傳所無，不知究竟是不是事實。假如是事實，那焚書之事便不始於秦始皇了。在商鞅入秦之前，秦國可能已有『詩書』，如書經中的「秦誓」是秦穆公誓師之辭，國風中有「秦風」，多係襄公時代的詩。傳世「石鼓文」，據我所考定，也是襄公八年時的作品，而它的情調結構頗近於大小雅。但這些高度的文化生活只限於上層，而秦國老百姓的一般生活則是非常原始的。請看商君的自白吧：

始秦戎翟之教，父子無別，同室而居，今我更制其教而爲男女之別。大築冀闕，營如魯衞矣。」

這些事是在孝公十二年 作爲冀闕，築宮殿於咸陽，秦自雍徙都之。而令民父子兄弟同室內息者爲禁」。可見商君也在著手於文教工作，他假如曾經『燔詩書』，主要是在防止上層的文弱化吧。

商君主張嚴刑峻法，他自己是有一番理論根據的。韓非內儲說上七術有左列的一節文字。

公孫鞅之法也重輕罪。重罪者人之所難犯也，而小過者人之所易去也，使人去其所易，無離（罹）其難，此治之道。夫小過不生，大罪不至，是人無罪而亂不生也。

「一曰：公孫鞅曰：行刑重其輕者。輕者不至，重者不來，是謂以刑去刑』。

這「公孫鞅曰」以下的話見今商君書「靳令」篇，但和這「靳令」篇大同小異的文字復收爲韓非書的「飭令」篇在這兒似乎透露出了造作商君書者爲誰的一個線索。現存商君書除「境內」篇殆係當時功令，然亦殘奪不全者外，其餘均非商鞅所作，其作僞之最顯著者當推「徠民」與「弱民」二篇，前者言及「長平之勝」，乃秦昭王四十七年白起破趙長平，坑降卒四十二萬人之事，在商君死後八十二年。後者不僅語襲荀子議兵篇，而言「秦師至，鄢郢舉，……唐蔑死於垂沙」，乃楚懷王二十八年，秦昭王六年時事，也不是商君所能見到的。僞此書者，我疑就是韓非的門人，乃韓非死後留仕於秦者，揣摩商君之意而爲之，文多槁瘠 意雜申韓，故如「靳令」這篇文字，既被編爲商君書，亦可收入韓非書了。

戰國時法家所共同的一個傾向，是強公室而抑私門。這里是含有社會變革的意義的。從春秋中葉以來私肥於公的實際漫衍而爲下剋乎上的鬥爭。有的私門已經佔了勝利而化爲了公家，如韓趙魏齊，有的還在演變中如秦楚燕，而這些舊的公家也彼逼得非採取新法不可了。吳起變法於楚，商君變法於秦，都是這種意義。故商君的「壞井田，開阡陌」，在這變法過程中是更爲重要的事項，它是把生產方式和社會制度改革了。

「十二年，初取小邑爲三十一縣令，（列傳同，秦本紀作「四十一縣」）。爲田，開阡陌。」

『十三年，初爲縣有秩史』。

『十四年，初爲賦』。（據史記六國表）

把舊有的井田制打破，承認土地的私有而一律賦稅，這是一個劃時代的變革。因爲這一變革，故地方制度也不能不變革，故有縣令以下的『有秩史』等有新俸的公家官吏出現。縣令以下的職官，漢時是沿用着的，漢書百官表云：『縣令長皆秦官，掌治其縣。萬戶以上爲令，秩千石至六百石。減萬戶爲長，秩五百石至三百石。皆有丞尉，秩四百石至二百石。是爲長吏。百石以下，有斗食佐史之秩，是爲少吏。大率十里一亭，亭有長，十亭一鄉，鄉有三老，有秩嗇夫，游徼。三老掌教化；嗇夫職聽獄，收賦稅；游徼，徼巡，禁盜賊。縣大率方百里，其民稠則減，稀則曠。鄉亭亦如之，皆秦制也』。後漢書百官志說得比這更詳，在里之下便是什伍的單位，『里有里魁，民有什伍，善惡以告。本注曰里魁掌一里，百家。什主十家。伍主五家。以相檢察。民有善事惡事，以告監官』。這些秦制不用說也就是商君的遺法了。這些新興官吏，主要是用來推行法令和徵收賦稅的，而在本質上是保護私有財產的機構，同時不用說也就是一些地方上的有產者參預政權的梯階了。

關於爵秩等級，漢人也是沿用着的，漢書百官表云：『爵一級，曰公士。二，上造。三，簪褭（顏師古注云以組帶馬曰褭，簪褭者言飾此馬也） 四，不更（顏注云：言不豫更卒之事也）。五，大夫。六，官大夫。七，公大夫。八，公乘（顏注云：言其得乘公家之車也）。九，五大夫。十，左庶長。十一，右庶長。十二，左更。十三，中更。十四，右更（顏注云：更言主領更卒，部其役使也）。十五，少上造。十六，大上造。（顏注云：言皆主上造之士也。）案秦本紀及商君書均

作「大良造 ，傳世商鞅量亦稱『大良造鞅』，則上字蓋後人所更易。）十七，駟車庶長（顏注；言乘駟馬之車而爲衆長也）、十八，大庶長，十九，關內侯 二十，徹侯（顏注，言其爵位上通於天子） 皆秦制」。這些秦制，當然也一樣是商鞅的遺法了。

列傳還紀述有『平斗桶權衡丈尺』一事，這也是後來秦始皇「同律度量衡」的張本。這事是在孝公十八年，存世商鞅量可爲證，量作長方形的熨斗狀，並不甚大，其銘爲「十八年，齊遣卿大夫衆來聘，冬十二月乙酉，大良造鞅爰積十六尊五分尊一爲升」 器底有秦始皇二十六年刻辭，足徵商君之法沿用未改。又馬叔平先生告余云「此量尊字即寸字，十六寸二分積爲升，與王莽嘉量同一。馬先生復曾以新莽嘉量尺度其長廣深度，其容積與文相合，因知新莽度量仍係周秦之舊。這更可以說是商君這法傳世的物證了。

商君時的秦國社會是由奴隸制轉入封建制的過度階段，由於土地制的變革，表示得非常明瞭。此外如上舉「大小僇力本業，耕織致粟帛多者復其身」，就是解放奴籍；「事末利及怠而貧者舉以爲收孥」，便是自由民依然可以降爲奴隸。又荀子議兵篇說到秦國的兵制：

「秦人 其生民也狹厄，其使民也酷烈。刧之以勢，隱之以阨，忸之以慶賞，鰌之以刑罰，使天下之民所以要利於上者非鬥無由也。阨而用之，得而後功之，功賞相長也，五甲首而隸五家 。

據漢書刑法志，這是秦昭王時的『銳卒 ，而所沿用的是商君舊法。這兒也表示着過渡時代的面貌，成了「銳卒」的只要打仗得到五名著甲者的首級，不僅自己解放了奴籍，而同時還可得到五家的家奴。

商君的法，自然也並不就十全十美，祖述他的韓非也曾簡單地批評過他，第一說他行法而不用術，第二說他的法未盡善。

因為行法而不用術，故雖使『其國富而兵強，然而無術以知姦』，結果是把富強供給了人臣的把持。『及孝公商君死，惠王即位，秦法未敗也，而張儀以秦殉韓魏。惠王死，武王即位，甘茂以秦殉周。武王死，昭襄王即位，穰侯越韓魏而東攻齊，五年而秦不益一尺之地，乃成其陶邑之封。應侯攻韓八年，成其汝南之封。自是以來，諸用秦者皆應穰之類也。故戰勝則大臣尊，益地則私封立，主無術以知姦也』。（定法）

法未盡善處，只舉了一項以為例：

『商君之法曰「斬一首者爵一級，欲為官者為五十石之官。斬二首者爵二級，欲為官者為百石之官」，官爵之遷與斬首之功相稱也。今有法曰，「斬首者令為醫匠」，則醫不成而病不已。夫匠者手巧也，而醫者齊藥也，而以斬首之功為之，則不當其能。今治官者智能也，今斬首者勇力之所加也，以勇力之所加而治智能之官，是以斬首之功為醫匠也』。（定法）

這段文字有點含糊，『今有法曰斬首者令為醫匠』似乎是假設。商君的法應該只是斬首者可以為官，官中既包含有醫匠，故韓非引伸之，便為「斬首者令為醫匠」。韓非所反對的，因而也只是斬首者可以為官而已。假使是這樣，那嗎韓非的非難殊不免有類深文周納。斬首者可以為官，官類甚多，為上者自可以量材錄用，決不會讓不懂醫匠的人去做醫匠的。

商君的法必然有缺點是毫無問題的事，可惜我們現在已不能知其詳盡了。至於他的用法而不用術，正是初期法家富有進步性的地方。初期法家主張公正嚴明，一切秉公執法，以法為權衡尺

度，不許執法者有一毫的私智私慧以玩弄法柄。吳起商鞅是這樣，就是染上了黃老色彩的愼到，（見「稷下黃老學派批判」，本文不再贅述）也是這樣。『術』是執法者以私智私慧玩弄法柄的東西，這倡導於老聃關尹，而發展於申不害，更結合於韓非。故如申不害與韓非，嚴格地說時已經不是純粹的法家了。

純粹法家以富國強兵爲目標，但他們所採取的是國家本位，而不必一定是王家本位。他們的抑制私門是想把分散的力量集中爲一體以謀全國的富強，人民雖然受着嚴刑的壓迫以爲國家服役，但不必一定爲一人一姓服役，因而人民的利益也並未全被抹殺，人民的大部分確實是從舊時代的奴隸地位解放了。商君正是這種法家的成功的代表，他的行法不避親貴，因太子犯法而「刑其傅公子虔，黥其師公孫賈」。等到太子即位，公孫虔之徒實行報復的時候，誣告商君造反，發吏逮捕，商君只好逃亡，然而找不到地方潛藏，因爲「商君之法：舍人無驗者，坐之」（如留宿無稽的人，發覺便須連坐），沒有人敢於收容，結果他是被秦惠王車裂了。就這樣，商鞅眞可以說是弄到了「作法自斃」，然而在這兒正表示他的大公無私，鬼祟的權謀數術，專爲一人一姓謀利益的辦法，是還沒有把他污染的。他的身世雖然是一個悲劇的結局，但他的事業確是成功了，吳起未能收之於楚的，他却已收之於秦，在他確實是比吳起更要幸運得多。這兒有偶然的因素的存在，便是偶然碰着秦孝公命長，而楚悼王命短。不過中國的必變却是必然的，假使掉過來，楚悼王命長，秦孝公命短，則吳起必能成功於楚而收到變革中國的全功。或者兩個王者都短命，則秦楚之外的國家必會有完成這項使命的

使商鞅成了功的秦孝公，我們也不好忘記，他確實是一位法家所理論的君主。他能夠在二十餘

年間讓商君一人負責，放手做去，不加以干涉，眞是難能可貴的事。戰國策秦策，載他要死的時候，打算傳位給商鞅，而商鞅不受。這大概是事實，也正表示着秦孝公是怎樣一位大公無私的人，而對於當時的新潮流，就連君位禪讓說，都是想躬行實踐的。古時候的政治家要想成功，最難得的是遇君臣的際遇。齊桓公之於管仲都遠不如這秦孝公之於商鞅，至於後代的劉先帝之於諸葛亮，宋神宗之於王安石，更是大有媿色了。

四　申不害

申不害與商鞅正整同時，遲死商鞅一年，其當韓國之政比商鞅之當秦政亦較後，學者多稱「申商」，敍申於商之前，殊覺不甚妥當。

申子雖被漢以後人稱爲「法家」，其實他和李悝吳起商鞅等的傾向完全不同，嚴密地說時是應該稱爲「術家」的。韓非「定法」篇說得很清楚：「今申不害言術，而公孫鞅爲法，術者，因任而授官，循名而責實，操殺生之柄，課群臣之能者也，此人主之所執也。法者，憲令著於官府，刑罰必於民心，賞存乎愼法，而罰加乎姦令者也，此臣之所飭也」。術是帝王南面之術，就是所謂權變，這和法、認眞說倒是不兩立的東西。「術」導源於黃老，故司馬遷以老莊申韓同傳，而說申「學術以干韓昭侯」，這是很有分寸的。

申子書，司馬遷以爲二篇，藝文志以爲六篇，可惜都失傳了，現在我們所能見到的只是一些零章斷句。比較完整的似乎就只有「群書治要」卷三十六所引的「大體篇」，我們不妨把它整揭在

下邊：

『夫一婦擅夫，衆婦皆亂；一臣專君，羣臣皆蔽 故妬妻不難破家也，亂臣不難破國也。是以明君使其臣並進輻湊，莫得專君焉。今人君之所以高其城郭而謹門閭之閉者，爲寇戎盜賊之至也 今夫弑君而取國者，非必踰城郭之險而犯門閭之閉也，蔽君之明，塞君之聽，奪之政而專其令，有其民而取其國矣。今使烏獲彭祖負千鈞之重而懷琬琰之美，令孟賁成荊帶干將之劍而衞之，行乎幽道，則盜猶偷之矣。今人君之力非賢於烏獲彭祖而[illegible]非賢於孟賁成荊也，其所守者非特琬琰之美，千金之重也，而欲勿失，其可得耶？』

明君如身，臣如手。君若號，臣若響 君設其本，臣操其末，君治其要，臣行其詳，君操其柄，臣事其常。爲人君者操契以責其名，名者天地之綱，聖人之符，張天地之綱，用聖人之符，則萬物之情無所逃之矣 故善爲主者，倚於愚，立於不盈，設於不敢，藏於無事 竄端匿跡，視(示)天下無爲。是以近者視之，遠者懷之。

示人有餘者人奪之，示人不足者人與之 剛者折，危者覆，動者搖，靜者安，名自正也，事自定也 是以有道者自名而正之，隨事而定之也 鼓不與於五音而爲五音主，有道者不爲五官之事而爲治主。君，知其道也 官人，知其事也 十言十當，百爲百當者人臣之事，非君人之道也。

『昔者堯之治天下也以名，其名正則天下治，桀之治天下也亦以名，其名倚而天下亂，是以聖人貴名之正也，主處其大，臣處其細。以其名聽之，以其名視之，以其名命之 鏡設，精，無爲而美惡自備 衡設，平，無爲而輕重自得。凡因之道，身與公無事，無事而天下自極

也」。

既名爲「大體」，大約就是他的根本義了。從這兒可以看出，他的主張完全是以人主爲本位。「一臣專君」，他可不問道『一臣』的政見如何，卽定爲『亂臣』，爲『弑君取國者』。人主對於臣下，也就如富家貴室之對於『寇戎盜賊』。這個觀點就是他的根本義的大前提。在這個前提之下，要人君使用手段，裝着一個糊塗的樣子，一點也不要糊塗。他在教人君『無爲』，事實上是說不要做粗雜的事，而是要做『微奧妙』機密的事。『正名』卽是所謂『綜合名實』，是他所特別強調的，但要怎樣才可以做到呢？怎樣才能夠『覆天地之綱，用聖人之符』呢？雖然書缺有間，找不出明文，但也不外是多設特種網羅，以偵伺所謂『寇戎盜賊』之行徑而已。

呂氏春秋任數篇有申不害評韓昭釐侯的一段故事，所說的話和這「大體」篇的意旨約略相同。韓侯愛弄小智小慧，有一次看見祭廟所用的祭豬太小，他叫人換了它，換的人陽奉陰違，又把原來的豬拿上來。韓侯却是記得很清楚，他說：『這不是剛才的豬嗎』？換的人也就無辭以對。韓侯的左右問何以知道，他說『由它的耳朵知道』。（大約耳朵上還留有一些毛。）就這樣，申不害聽見，便加以批評說道：

『何以知其聾，以其耳之聰也。何以知其盲，以其目之明也。何以知其狂，以其言之當也。故曰：去聽無以聞則聰，去視無以見則明，去智無以知則公。去三者不任，則治，三者任則亂。以此言耳目心智之不足恃也。耳目心智，其所以知識甚闕，其所以見聞甚淺。以淺闕博居天下，安殊俗，治萬民，其說固不行。十里之間而耳不聞，帷牆之外而目不見，三畝之宮而心不知，其欲東至開梧，南撫多顋，西服壽靡，北懷儋耳，若之何哉』？

『耳目心智之不足恃』，在兩千多年前便能有這樣深刻的見地，倒不失爲大有哲學價值的命題；然而申子的本意並不是這樣，他是教做人主的人聽見要裝作不聽見，看見要裝作不看見，知道要裝作不知道，深藏不露，免得人有所提防，因而去聽一切，見一切，知一切。韓非外儲說右上另外引用了他的一些話，剛好是把這層意思揭穿了。

『申子曰，上明見，人備之。其知見，人惑之。不知見，人匿之。其無欲見，人司之。其有欲見，人餌之。故曰：吾無從知之，惟無爲可以規（窺）之。

「一曰：申子曰愼爾言也，人且知汝。愼而行也，人且隨汝。爾有知見也，人且匿汝。爾無知見也，人且意汝。汝有知也，人且藏汝。汝無知也，人且行汝。故曰：惟無爲可以規之。』

知道的要裝作不知道，不知道的要裝作知道，要弄得別人把你不明其妙，那你就顯得微妙神玄，深不可測了。這簡直是一種惡性的專制獨裁主義，同在外儲說右上所引的另外幾句話，更可以說是畫龍點睛了。

『申子曰：獨視者謂明，獨聽者謂聰，能獨斷者故可以爲天下王』。

因此在申子的治下是沒有言論自由的，他曾經說過：「治不踰官，雖知不言」（韓非難三篇及定法篇）。守着自己的崗位，不准多說話。話都不准多說，自然不准亂動亂想了。故他又說：「明君治國，而晦晦，而行行，而止止，三寸之機運而天下定，方寸之機正而天下治，故一言正而天下定，一言倚而天下靡」（意林二所引），明君要把天下人當成木偶，完全靠着自己的『方寸之機』在那兒運轉天下。

他是不講究信義的，他說：『失之數而求之信，則疑矣』（韓非難三篇）、這同樣的一句話又見呂氏春秋愼勢篇，那兒一開首就說『失之乎數，求之乎信，疑。失之乎勢，求之乎國，危』。上句既是申子的話，下句也應該是申子的話，而在呂氏並沒有標出申子來，我疑心這「愼勢」一篇整個是申子的文章。篇中引及愼子，『今一兔走，百人逐之，非一兔足爲百人分也，由未定　由未定，堯且屈力，而況衆人乎？積兔滿市，行者不顧，非不欲兔也，分已定矣。分已定，人雖鄙，不爭。漢書藝文志「愼子四十二篇」下班固自注云『先申韓，申韓稱之』，大約就是指的這類文字了。近時學者多謂愼到後於申不害，舉鹽鐵論論儒篇『齊湣王之末，愼到接子亡去，田駢如辥，而孫卿適楚』爲證，言愼到於齊湣末年尚存，則生當在申子之後。但桓寬之說未必可信，而『亡去』二字雖可作爲逃亡而去齊解，但亦可作爲死亡而去世解，參以班固說，是應該以後解爲妥當的。孟子書中，有愼滑釐，焦循云『釐與來通。……到與來爲同義，然則愼子名滑釐，其字爲到』，其說殆可信。愼到既與孟子同時，則當然能爲申不害所稱引了。

申不害貴『因』，貴『數』，均取則於愼子，但愼子一以『法』爲依歸，以『法制禮籍立公義』，在法之前即人君亦不能『以心裁輕重』，所謂『大君任法而弗躬』，所謂『上下無事，唯法所在』，正是把李悝吳起等實際家的措施理論化了。而在申子則以『術』爲憑籍，而把法放在不足重輕的地位的，雖然他也在言法：

『君之治也，善明法察令而已。聖君任法而不任治，任數而不任說　黃帝之治天下，置法而不變，使民安樂其法也』（類聚五十四，御覽六三八所引）

『君必有明法正義，若懸權衡以正輕重，所以一羣臣也』。（同上，又文選顏延年讌華林

詩李注及鄒陽獄中上書吳王注）

這只是蹈襲愼子等純正法家的語柄而已，他自己的實踐無寧是玩弄公法的，韓非定法篇曾經這樣批評過他：

「申不害，韓昭侯之佐也。韓者晉之別國也，晉之故法未息，而韓之新法又生。先君之令未收，而後君之令又下。申不害不擅其法，不一其憲令，則姦多。故利在故法前令則道之，利在新法後令則道之，利在新故相反，前後相悖，則申不害雖十使昭侯用術，而姦臣猶有所譎其辭矣。故託萬乘之勁韓，十七年而不至於霸王者，雖用術於上，法不勤飾於官之患也」。

這所說的彷彿只是『姦臣』在玩弄法軌，其實申不害之所以『不擅其法，不一其憲令』正是便於自己用術的人好上下其手。這種態度是和理論的法家愼到，實踐的法家李悝吳起商鞅諸人，全相剌謬的。這正是法家與術家不同的地方，商鞅與申不害不同的地方。

申不害這位先生，他的做人行事也很愛弄點權變，他是一位不擇手段的人。戰國策韓策有左列一段故事：

「魏之圍邯鄲也，申不害始合於韓王，然未知王之所欲也，恐言而未必中於王也。王問申子曰：「吾誰與而可」？對曰：「此安危之要，國家之大事也，臣請深惟而苦思之」。乃微謂趙卓韓晁曰：「子皆國之辯士也，夫爲人臣者言不必用，盡忠而已矣」。二人各進議於王以事。申子微視王之所悅以言於王，王大悅之」。

這件故事又見韓非內儲說上，而內容稍有不同，但兩說合勘，可以看出事件的全貌

「趙令人因申子於韓，請兵將以攻魏。申子欲言之君而恐君之疑己外市也，不則恐惡於

趙、乃令趙紹韓沓嘗試君之動貌而後言之 內則知昭侯之意，外則有得趙之功。』

趙紹即趙卓，韓沓與韓晁自係一人，而名必有一誤。考魏伐趙圍邯鄲，是在魏惠王十七年，趙成侯二十一年，韓昭侯九年。趙被魏兵故遣人求救於韓，於時乃申不害相韓之第二年，與『始令於韓王』之說正相合。韓國究竟參加了那一邊，兩說都不明。但就史事看來，就在昭侯九年，韓侯朝魏於中陽，其明年魏又以韓師敗諸侯師於襄陵，足證韓國是參加了魏的一邊，而拒絕了趙的請求。朝魏於中陽一事，韓策曾有一段說客的話加以讚揚，謂出於『申不害之計事』。

『昭釐侯一世之明君也，申不害一世之賢士也。韓與魏敵侔之國也，申不害與昭釐侯執珪而見梁君。非好卑而惡尊也，非慮過而議失也，申不害之計事曰：我執珪於魏，魏君已得志於韓，必外靡於天下矣，是魏弊矣 諸侯惡魏必事韓，是我俯於一人之下而伸於萬人之上也。夫弱魏之兵而重韓之權，莫如朝魏，昭釐侯聽而行之，明君也，申不害慮事而言之，忠臣也』、

參合起來，可以見得申不害先生是怎樣的狡猾。 他本心是想答應趙國的要求的，恐怕韓侯疑心他『外市』（倚仗外國的勢力買空賣空），唆使趙韓二人去試探韓侯的結果，知道了韓侯是傾向魏國的，故改變自己的本心，盡力迎合，率性更勸韓侯執珪朝魏，與魏結爲同盟。他這人是怎樣的無主張，無定見，專門逢迎上層，以圖固寵持祿，是明白如畫的。

韓策另外還載有一件事體，是『大成午從趙來，謂申不害於韓曰：子以韓重我於趙，請以趙重子於韓，是子有兩魏而我有兩趙也』（這事亦見韓非內儲下，大成午誤作大成牛，史記趙世家復誤爲大戊午，漢書古今人表與韓策同。）我疑與前『趙令人因申子於韓，請兵以攻魏』者是一件事，那個『人』就是這位大成午。大成午是趙國的宰相，可能是當國家危急的時候，趙相親自出馬了。

這個揣測如不誤，那他對於申不害的提議雖然很受歡迎而却沒有被接受，便是那沒有下文的下文了。

韓非外儲說左上還有一段故事，也充分表示着申子爲人的太不夠光明磊落。

「韓昭侯謂申子曰：法度甚不易行也。

申子曰：法者見功而與賞，因能而授官。今君設法度而聽左右之請，此所以難行也。

昭侯曰：吾自今以來知行法矣，寡人奚聽矣！

一日，申子請仕其從兄官。

昭侯曰：非所學於子也。聽子之謁，敗子之道乎？亡其用子之謁？

申子辟舍請罪」。

這個故事也見韓策，「見功而與賞，因能而授官」兩句作爲「循功勞，視次第」，前一句雖然沒有什麽不同，而後一句頗有懸隔，「視次第」便可能是專看資格說話了，不知那一邊近乎眞實。但無論怎樣，由這兒又可以看出，申子這個人是怎樣的言不顧行。他嘴裏儘可以講些漂亮話，做起事來却是兩樣，這也正是所謂「術」了。言行一致，表裏通徹，那里還有什麽權變呢？假使果然是「因能授官」的話，則法家的主張是「內舉不避親，外舉不避怨」的。只要申子的從兄是一位人才，申子儘可以據理力爭，爲什麽一遭拒絕便要「辟舍請罪」？申子之所以如此，足見他自己心虛，也足見他的從兄一定不是什麽好了不起的人物，而申子只是循私請謁，僥巧嘗試，韓策在「辟舍請罪」之下更加了一句，「曰君眞其人也」（老頭子究竟厲害！），這似乎更是有心形容申子的卑鄙了。司馬遷說「申子卑卑」，無疑也是包括着他的人格在說的。

申子所事的韓昭侯，倒確也是相當厲害的一個人物，韓非書中有好些處關於他的逸事，都表示着他是一位愛弄小智小慧，自作聰明的人。故事瑣碎，無須乎多舉，只舉一事以示例。

『韓昭侯握爪而佯亡一爪，求之甚急。左右因割其爪而效之。昭侯以此察左右之不誠』。

（內儲說上）

這『爪』恐怕是爪甲上的套飾，故所以能夠『握』之而『佯亡』。像這樣，專門愛使用些小詭計，什麼小事情都要管的人，斷斷乎是難於侍候的，而申子卻做了他將近二十年的太平宰相，不顯得申子眞是有天大的逢迎本領嗎？韓非責備他『託萬乘之勁韓，十七年而不至於霸王』，實在也未免求之過高，他不僅不是那樣的人才，而且也沒有那樣的野心。他的惡性的獨裁主義恰足以使他與韓昭侯相安無事而已。

值得補充的，是先秦名辯思想的潮流，在申子手裏發展到了政治上的實用方面，便是綜合名實，所謂『爲人君者操契以責其名』，『以其名聽之，以其名視之，以其名命之』，『聖人貴名之正』。這更發展而爲後世的名分論。包含愼勢篇的呂氏春秋的審分覽，各篇理論率與申子相符，我疑都是取材於申子書，不則也是申子說的敷衍，且引左列一段文字以爲正名之義的注脚：

『有道之主，其所以使羣臣者亦有轡。其轡如何？正名審分，是治之轡已。故按其實而審其名以求其情，聽其言而察其類無使放悖。

夫名多不當其實，而事多不當其用者，故人主不可以不審名分也。不審名分，是惡壅而愈塞也。壅塞之任不在臣下，在於人主。堯舜之臣不獨義，湯禹之臣不獨忠，得其數也。桀紂之臣不獨鄙，幽厲之臣不獨辟，失其理也。

今有人於此，求牛則名馬，求馬則名牛，所求必不得矣，而因用威怒，有司必誹怨矣，牛馬必擾亂矣。百官衆有司也，萬物羣牛馬也，不正其名，不分其職，而數用刑罰，亂莫大焉。夫說以智通而實以愚悶，譽以高賢而充以卑下，贊以潔白而隨以汙德，任以公法而處以貪枉，用以勇敢而堙以罷怯，此五者皆以牛爲馬，以馬爲牛，名不正也。故名不正則人主憂勞勤苦，而官職煩亂悖逆矣。國之亡也，名之傷也，從此生矣。白之顧益黑，求之愈不得者，其此義耶！

故至治之務，在於正名。名正則人主不憂勞矣。不憂勞，則不傷其耳目之主。問而不詔，知而不爲，和而不矜，成而不處，止者不行，行者不止，因刑而任之，不制於物，無肯爲使。淸靜以公，神通乎六合，德耀乎海外，意觀乎無窮，譽流乎無止，此之謂定性於大湫，名之曰無有」。

這一大段文字，我不憚煩地把它抄了下來，我們請拿來和上舉申子遺說相印證，便可以知道是很合符契的。例如上舉「明君治國，而晦晦，而行行，而止止」的那些話，差不多有點不知所謂的，而這兒的「問而不詔，知而不爲，和而不矜，成而不處，止者不行，行者不止」，却等於是詳細的注釋。呂氏春秋本是一種雜纂的類典，故我相信這些文字可能就是申子的遺文，至少也可以說是申子學說的引申了。

韓非子的批判

一

韓非子，根據漢人的分類法，是屬於所謂「法家」的，但嚴格地說時，應該稱爲「法術家」。在秦以前，法與術有別，韓非曾「定法」篇言「申不害言術，而公孫鞅言法」，韓非則兼而言之，故可以說申子是術家，商君是法家，韓非子是法術家。

什麼是法？什麼是術？

「人主之大物，非法則術也。法者編著之圖籍，設之官府而布之於百姓者也。術者藏之於胸中，以偶衆端而潛御羣臣者也。故法莫如顯，而術不欲見。」（難三篇）

「申不害爲術，公孫鞅爲法。術者因任而授官，循名而責實，操殺生之柄，課羣臣之能者也，此人主之所執也。法者憲令著於官府，刑罰必於民心，賞存乎慎法，而罰加乎姦令者也。此臣之所師也。君無術則弊於上，臣無法則亂於下，此不可一無，皆帝王之具也。」（定法篇）

據此可知，法就是有成文的國法，是官吏據以統治老百姓的條規；術就是手段，是人君駕馭臣民的權變，也就是所謂「君人南面之術」。

韓非在言法的一方面大體上是祖述商鞅，在全書中稱道商鞅的地方很多，比較詳細的有左列二項：

「公孫鞅之治秦也，設告相坐而責其實，連什伍而同其罪，賞厚而信，刑重而必；是以其民用力勞而不休，逐敵危而不卻；故其國富而兵強。」（定法篇）

「商君教秦孝公以連什伍，設告坐之過，燔詩書而明法令，塞私門之請而遂公家之勞，禁游宦之民而顯耕戰之士。孝公行之，主以尊安，國以富強。」（和氏篇）

明法令設刑賞以獎勵耕戰，獎勵耕戰以富國強兵，這是商君變法的精神。商君這位政治家是乘着時代潮流的國家主義者。但韓非不十分滿意他。他所不滿意商君的有二點：第一是言法有未盡。

「商君之法曰：斬一首者爵一級，欲爲官者爲五十石之官，斬二首者爵二級，欲爲官者爲百石之官。官爵之遷與斬首之功相稱也。今有法曰斬首者令爲醫匠，則屋不成而病不已。夫匠者手巧也，而醫者齊藥也，而以斬首之功爲之，則不當其能。今治官者智能也，今斬首者勇力之所加也，以勇力之所加而治智能之官，是以斬首之功爲醫匠也。」（定法）

這批評是很中肯的，但要怎樣來修正，他卻沒有詳說。像這樣，商君法值得批評的地方一定還多，可惜韓非就只舉了這一點，而他自己的法案在全書中也是沒有擬具出的。不滿足商君的第二點呢？是說他言法而不言術，便是有利於國而不專利於君。

「無術以知姦，則以其富強也資人臣而已矣。及孝公商君死，惠王即位，秦法未敗也，而

張儀以秦殉韓魏。惠王死，武王卽位，甘茂以秦殉周。武王死，昭襄王卽位，穰侯越韓魏而東攻齊，五年，而秦不益一尺之地，乃成其陶邑之封。應侯攻韓八年，成其汝南之封。自是以來，諸用秦者皆應穰之類也。故戰勝則大臣尊，益地則私封立，王無術以知姦也。商君雖十飭其法，人臣反用其資，故乘強秦之資數十年而不至於帝王者，法雖勤飭於官，主無術於上之患也。」（定法）

張儀、甘茂、穰侯魏冉、應侯范睢之徒，是不是毫無功績於秦，都是秦國的「姦」？這是另外一回事。而商君言法不言術，以國家爲本位而不以君主爲本位，採取責任內閣而不主張君主專制，從這節的批評中，明白地可以看出。故商君與韓非雖被同列於法家，而兩人畢竟是大有不同的。

其在申子便有「術」的提出，這其實是倡導於道家，老聃發其源，而申不害擅其用。韓非子底本家無寧是這一派。韓非子與申不害同是韓國人，年代雖不相及，而韓非的幼年應該是呼吸在申不害所遺留下的空氣裏面，這不能不使他受着根本的影響。韓非書中屢次引用申子，正表明其衣鉢相承，但韓非也是不滿意於申子的。他批評申子也有兩點：第一是申子言術而不定法：

「申不害韓昭侯之佐也。韓者晉之別國也。晉之故法未息，而韓之新法又生。先君之令未收，而後君之令又下。申不害不擅其法，不一其憲令，則姦多。故利在故法前令，則道之；利在新法後令，則道之；利在故新相反，前後相悖，則申不害雖十使昭侯用術，而姦臣猶有所譎其辭矣。故託萬乘之勁韓，七十年而不至於霸王者，雖用術於上，法不勤飭於官之患也。」（定法）

第二點是言術而術有未盡：

「申子未盡於術也。申子言：「治不踰官，雖知不言」。「治不踰官」，謂之守職也，可。「知而弗言」是謂過也。人主以一國目視，故視莫明焉，以一國耳聽，故聽莫聰焉。今知而弗言，則人主尙安假借矣？』」（同上）

根據以上所舉的批評，可知韓非確是把申子與商君二人綜合了，而且更向前推進了一大段。這綜合倒並不限於申子與商君，如從遠源上來說，應該是道家與儒家。而在行程底推進上則參加得有墨法。法家導源於儒，商君的主張耕戰其實也就是孔子的「足食足兵」，而法與禮在本質上也並沒有多麼大的差別。術家導源於老，在下面當得更加申述。韓非把這兩家綜合了起來，向他所主張的絕對君權上去使用。絕對君權的主張已經就是墨子「尙同」的主張，所謂『一同天下之義』，上之所是亦必是之，上之所非亦必非之。上同而下不比』。而『以一國目視』，『以一國耳聽』的多設耳目之辦法，更是墨子所發明的。尙同篇中有着明顯的證據。

「古者聖王，唯而（能）審以尙同，以爲正長，是故上下情請爲通。上有隱事遺利下得而利之。下有蓄怨積害，上得而除之。是以數千里之外，有爲善者，其室人未徧知，鄉里未徧聞，天子得而賞之。數千里之外，有不善者，其室人未徧知，鄉里未徧聞，天子得而罰之。是以舉天下之人，皆恐懼振動惕慄，不敢爲淫暴。曰：天子之視聽也神！先生之言曰：非神也，夫唯能使人之耳目助己視聽，使人之吻助己言談，使人之心助己思慮，使人之股肱助己動作。助之視聽者衆，則其所聞見遠矣。助之言談者衆，則其德音之所撫循者博矣。助之思慮者衆，卽（則）其舉事速成矣。故古者聖人之所以濟事成功，垂名於後世者，無他故異物焉，曰：唯能以尙同爲政者也。」（尙同中）

「聖王皆以尚同為政，故天下治。何以知其然也？於先王之書也，大誓之言然。曰：「小人見姦巧，乃聞、不言也，發，罪鈞」。此言見淫辟不以告者，其罪亦猶淫辟者也，故古之聖王治天下也，其所差論以至左右羽翼者皆良、外為之人，助之視聽者衆。故與人謀事，先人得之；與人舉事，先人成之；光譽令聞，先人發之。唯信身而從事，故利若此。古者有語焉，曰　一目之視也，不若二目之視也。一耳之聽也不若二耳之聽也。一手之操也，不若二手之強也。夫唯能信身而從事，故利若此，是故古之聖王之治天下也，千里之外有賢人焉，其鄉里之人皆未之均聞見也，聖王得而賞之。千里之內有暴人焉，其鄉里未之均聞見也，聖王得而罰之。故唯毋以聖王為聰耳明目與？豈能一視而通見千里之外哉，一聽而通聞千里之外哉？聖王不往而視也，不就而聽也，然　使天下之為寇亂盜賊者，周流天下無所重足者，何也？其以尚同為政善也。是故子墨子曰：凡使民尚同者，愛民不疾，民無可使。曰必疾愛而使之，致信而持之，富貴以道（導）其前，明罰以率其後。為政若此，雖欲毋與我同，將不可得也。」（尚同下）

這樣說話體的文章，紀錄得過於冗長，扼要地說，便是做人君的人要使天下的人都同上層的意旨一致，主要是在多設耳目、怎樣去多設耳目呢？便該發動人民告密、告密有信賞，不告密的有重罪。於是人民都「恐懼振動惕慄」，人主也就「神」起來了。這種說法在墨子書中還看去頗像民主政治，而其實只是特務網羅、不信，你請看這些話一落到韓非手裏便寫得是怎樣什麼

「明主使天下不得不為己視，使天下不得不為己聽、故身在深宮之中，而明照四海之內。」（姦劫弒臣）

『匿罪之罰重而告姦之賞厚也，此亦使天下必爲己視聽之道也。』（同）

『至治之國，善以止姦爲務。……然則去微姦之法奈何？其務使之相規（窺）其情者也。然則使相規奈何？曰蓋里相坐而已。禁尚有連於己者，理不得相窺，惟恐不得免。有姦心者不得令，窺者多也。如此，則慎己而窺彼，發姦之密，告過者免罪受賞，失姦者必誅連刑。如此，則姦類發矣。姦不容細，私告任坐使然也。』（制分）

『明主之治國，衆其守而重其罪。』（六反）

這就是『以一國目視』，『以一國耳聽』的辦法，墨子發明了而申子未及採用，商君採用了連坐相告之法，但韓非說他『徒法而無術』，主要的原因大約是商君以國家的富強爲本位，而韓非是以君主的利害爲本位，所以要遭這樣的歧視的吧。當然，術也不僅限於這一種，此外還有一些更精微奧妙的東西。

韓非個人在思想上的成就，最重要的似乎就在把老子底形而上觀，接上了墨子底政治獨裁的這一點。他把墨子底尊天明鬼，兼愛尚賢，揚棄了，而特別把尚同非命，非樂非儒的一部份發展到了極端。非命是主張強力疾作的，韓非全書是對於力的謳歌。你聽他唱吧。

『上古競於道德，中世逐於智謀，當今爭於氣力。』（五蠹）

『古人亟於德，中世逐於智，當今爭於力。』（八說）

『力多則人朝，力寡則朝於人，故明君務力。』（顯學）

這可不夠明明嗎？這『上古』，『中世』，『當今』，三次繼承，固然是一種史觀，但同時也是戰國時代底三種政見底鼎立，所謂王道、霸道、強道。荀子王制篇：『王奪之人，霸奪之與，強奪之

地，意思是說：講上道的爭取人民，講霸道的爭取與國，講強道，爭取土地，也就是這兒所說的競德、逐智、爭力了。儒家是主張王道的，它是採取着人民本位的立場，乘着奴隸制底解紐，想在政治上表現一番新猷，然而又不敢露骨地說出，故只好託諸遠古，就儼然，王道，在古時眞正已經實行過的一樣。當然，稀薄的史影是有點的，原始社會的形態，那便是儒家託古改制的根據了。託古既成，一般人習以爲常，便轉化而爲故實，故在孟子書也說：『五霸、三王之罪人也，今之諸侯、五霸之罪人也，今之大夫、今之諸侯之罪人也』，由王而霸，由霸而強，不是主張，而純是歷史了。

據史記商君列傳，商鞅初見秦孝公的時候，先說以帝王之道，秦孝公只打磕睡，繼說以霸道，漸感興趣，最後說以『強國之術』，便立見採用了。雖然在王之上還加了一個帝，但在霸之下確有一個強。韓非呢便是把這『強國之術』發展到了盡頭的。

韓非忽視『文學』；非薄『技藝』；把『綦組錦繡刻畫』認爲『末作』，該加以禁制；把『優笑』與『酒徒』等量齊觀，『不得』『乘車衣絲』；無疑是『非樂』的發展，和儒家底敦尚詩書樂舞，重視黼黻文章的觀念相爲水火。韓非在自成其一家言之後，道家墨家雖均在所詆毀，然而對於儒家卻詆毀得最爲厲害。這些傾向都是由墨子種的火，經過了韓非底煽揚，而成爲了燎原的大勢，一直到秦代的焚書坑儒才得了它們的結束。

然而韓非思想，在道家有其淵源，在儒家有其瓜葛，自漢以來早爲學者所公認，而與墨家通了婚姻的一點，卻差不多從未被人注意。而其實就在較小的節目上，他和墨家底婚姻關係，我們都是可以檢得出的。例如韓非主張『明主之吏，宰相必起於州部，猛將必發於卒伍』（顯學），這在

「問田」一篇本來是田鳩底主張。

「徐渠問田鳩曰：臣聞智士不襲下而遇君，聖人不見功而接上。今陽成義渠，名將也，而措於屯伯（注一）；公孫亶回，聖相也，而關（官）於州部；何哉？

田鳩曰：此無他故異物，主有度，上有術之故也。且足下獨不聞楚將宋觚而失其政，魏（？）相馮離而亡其國？二君者，驅於聲詞，眩乎辯說，不試於屯伯，不關於州部，故有失政亡國之患。由是觀之，夫無屯伯之試，州部之關，豈明主之備哉？」

田鳩是墨家顯學，秦惠王時入秦，三年不得見，後轉入於楚，楚王悅之，與以將軍之節入秦，因見秦王（見呂氏春秋首時篇）。在楚時曾與楚王論墨子之學何以「不辯」，說出了不願使人「買櫝還珠」那個膾炙人口的比喻的，也就是他（見外儲說左上）。漢書藝文志作田俅子，爲書三篇，分明是列於墨家的。

這位墨家顯學，其名其說既兩見韓非書中，可見他的書早爲韓非所揣摩過，「宰相必起於州部，猛將必發於卒伍」，分明是他的主張，而爲韓非所蹈襲了。這主張本來是時代使然，在奴隸制解紐的期中，世卿襲職的制度逐漸崩潰了下來，成爲「將相本無種」的時代。但在過度期間的戰國，舊制度還有充分的惰力，新制度還未獲得普遍的施行，故爾有人能使宰相官於州部，名將措於屯伯，便尙有先驅者底榮名，而爲田鳩譽爲「主有度，上有術」了。——「主有度上有術」，就從這樣簡單的一句話裏面，不也可以知道墨家後學也在講「度」，講「術」的嗎？

二

韓非是絕頂的聰明人，他的頭腦異常犀利，有時犀利得令人可怕。我們讀他的「說難」，「難言」（注二）那些文章吧，那對於人情世故的心理分析是怎樣的精密。就是那不十分爲人所注意的「亡徵」篇，把一個國家可以滅亡的徵候，一直列舉出了四十七項。他那樣的不厭煩，不屈撓，不急躁的條分縷析，分而又分，「可亡也」，「可亡也」，像海裏的波浪一樣，一波接一波，一浪疊一浪，不息氣的捲地而來，轟隆一聲打上崖岸，成爲粉碎，又回捲而逝。這和屈子的「天問篇」可以媲美，我認爲也是不媿爲一篇奇文章的。他所分析的各項，正確與否是另外一回事，而他那樣分析手腕，出現在二千多年前，總不能不說是一個驚異。

韓非是這樣的一位天才或鬼才，而又生具公子底身分，使他採取了君主本位底立場，故他對於「術」便感覺着特殊的興趣。他的書中關於「術」底陳述與讚揚，在百分之六十以上。自然現存的「韓非子」，有好些並不是韓非底作品，因而在徵引之前應該有一番嚴密的關於資料本身的批判。例如「初見秦」一本是呂不韋底東西，我另有專文論及。又例如「有度」一篇說到齊楚燕魏之亡，全是韓非死後的事，其非韓非所作，也早爲胡適博士所揭發了。（注三）但有人根據這一篇的「奉公法，廢私術」一語，以爲韓非是排斥「術治主義」的人，和申子爲「正面之敵」，（注四）那是從出發點上便弄錯了。

術是運用之妙存乎一心的東西，玩弄起來，似乎很不容易摩捉。韓非自己也說過：『明主之行

制也天，其用人也鬼（八經、因情），非天非鬼的人眞是有點不好亂談了。不過，無論是怎樣神祕，已經寫成文字，着了跡象的東西，我們總可以追求得一個大概的。多設耳目的一項已經敍述過了，此外還有一些重要的大綱，似乎也不外左列的七種：

(1)權勢不可假人；
(2)深藏不露；
(3)把人當成壞蛋；
(4)毀壞一切倫理價值；
(5)勵行愚民政策；
(6)罰須嚴峻，賞須審愼；
(7)遇必要時不擇手段。

要打個淺近的比譬時，人君就須得像一匹蜘蛛。耳目的特種網是蜘蛛網，這個網便是人君的威勢所藉，有了這架網，做人君的還須得像蜘蛛一樣，藏匿起來，待有餌物時而繼之以不容情的宰割。

『明主者使天下不得不爲己視，使天下不得不爲己聽，故身在深宮之中而明照四海之內。而天下弗能蔽弗能欺者何也？闇亂之道廢而聰明之勢與也。故善任勢者國安，不知因其勢者國危。』（姦刼弑臣）

這耳目網就是『聰明之勢』，再加上其他的法與術便湊成爲『威嚴之勢』，這是非常重要的東西，不僅有係於國家的安危，而且要想混一天下，統治中國，實在完全離不了它。有了它，雖是平

庸的人也可以宰制天下，沒有它，縱然是大聖賢大豪傑也不能統治三家。會用它的時候，你便安富尊榮，儘可以作威作福；不會用它的時候，你就苦身焦慮，也難免遭弒遭刼。

「凡明主之治國也，任其勢。」（難三）

「萬乘之主，千乘之君，所以制天下而征諸侯者，以其威勢也，威勢者人主之筋力也。」（人主）

「民者固服於勢，勢誠易以服人。」（五蠹）

「有材而無勢，雖賢不能制不肖。」（功名）

「以身爲苦而後化民者，堯舜之所難也。處勢而驕下者，庸主之所易也。將治天下，釋庸主之所易，道堯舜之所難，未可與爲政也。」（難一）

「無捶策之威，銜橛之備，雖造父不能以服馬；無規矩之法，繩墨之端，雖王爾不能成方圓；無威嚴之勢，賞罰之法，雖堯舜不能以爲治。」（姦刼弒臣）

「抱法處勢則治，背法去勢則亂。……棄隱括之法，去度量之數，使奚仲爲車不能成一輪；無慶賞之勸，刑罰之威，釋勢委法，堯舜戶說而人辯之，不能治三家。」（難勢）

韓非所這樣重視的勢被我把它比成蜘蛛網雖然有點近於褻瀆，但韓非自己卻愛把它比成車上的馬。

「國者君之車也，勢者君之馬也。夫不處勢以禁誅擅愛之臣，而必德厚以與下齊行，以爭民，是皆不乘君之車，不因馬之勢，釋車而下走者也。」（外儲說右上）

「國者君之輿也，勢者君之馬也，無術以御之，身雖勞猶不免亂，有術以御之，身處佚樂之地，又致帝王之功也。」（同上）

這樣看重權勢，不是一位極端的王權論者是什麼呢？然而近代的研究者中卻有着恰恰相反的認識，梁任公便是這樣的一位代表。不嫌累贅，且把他的見解介紹在下邊吧。

梁氏有「先秦政治思想史」一書，對於先秦的政治思想分爲人治主義、法治主義，術治主義，勢治主義的四種，而以爲韓非是法治派而非勢治派，其說如次：

「術治主義者，亦人治主義之一種也　勢治主義，其反對人治之點與法治派同，而所以易之者有異。愼子蓋兼主勢治之人也，其言曰：

「堯爲匹夫，不能治三人；而桀爲天子，能亂天下。吾以此知勢位之足恃，而賢智之不足慕也」。（韓非子難勢篇引）

韓非子駁之曰：

「夫勢者非能必使賢者用己，而不肖者不用己也。賢者用之則天下治，不肖者用之則天下亂。人之情性，賢者寡而不肖者衆，而以威勢濟亂世之不肖人，則是以勢亂天下者多矣，以勢治天下者寡矣。……夫勢者，名一而變無數者也。勢必於自然，則無爲言於勢矣。……今曰堯舜得勢而治，桀紂得勢而亂，吾非以堯舜爲不然也，雖然，非一人之所得設也。夫堯舜生而在上位，雖有十桀紂不能亂者，則勢治也；桀紂亦生而在上位，雖有十堯舜而亦不能治者，則勢亂也。……此自然之勢也，非人之所得設也　若吾之言，謂人所得設也。」（難勢篇）

淺見者流，見法治者之以干涉爲職志也，謂所憑藉者政府權威耳，則以與勢治混爲一談。韓非此論，辨析最爲謹嚴。蓋勢治者正專制行爲，而法治則專制之反面也。勢治者自然的惰性

之產物，法治則人爲的努力所創造。故彼非人所得設，而此則人所得設也。是法與勢之異也。』(原書二百三十四頁至六頁)

這把韓非的面貌簡直完全畫錯了，對於韓非全書沒有作通盤的檢點，自然是錯誤之源，而更加主要的原因卻是把「難勢」篇根本沒有讀懂。

「難勢」篇的結構分爲三大段，主要是對於愼到學說即貴『勢』的一辯一答，而韓非是擁護愼到的。第一段引愼子學說：

『愼子曰：飛龍乘雲，騰蛇游霧，雲罷霧霽，而龍蛇與蚓蟻同矣，則失其所乘也。賢人而詘于不肖者，則權輕而位卑也。不肖而能服于賢者，則權重位尊也。堯爲匹夫，不能治三人，而桀爲天子能亂天下，吾以此知勢位之足恃，而賢智之不足慕也。夫弩弱而矢高者，激於風也，身不肖而令行者，得助於衆也。堯教於隸屬而民不聽，至於南面而王天下，令則行，禁則止。由此觀之，賢智未足以服衆，而勢位足以正賢者也。』

這是辯難的公案，第二段「應愼子曰」以下是反對愼子的言論，便是所謂「難」。大意是說勢固然必要，但須有賢者乘之則天下治，如以不肖者乘之則天下反亂，不能夠「釋賢而專任勢」：故以國爲車，以勢爲馬，以號令爲轡，以刑罰爲鞭策，使堯舜御之則天下治，桀紂御之則天下亂。這是儒家式的主張，或許也就是韓非所假託的口氣。但這決不是韓非自己的主張，我們再看第三段「復應之曰」以下便明如觀火。

「復應之曰」的一段，開首是「其人以勢爲足恃以治官，客曰必待賢乃治，則不然矣」，結尾是「奚可以難夫道理之言乎哉？客議未及此論也」，中間便是對於「客議」的駁斥。從全篇的文字

結構上看來，毫無疑問地所謂『其人』是指愼到，『客』是指『應愼子曰』的人，『復應之曰』的『之』也就是指的這個『客』。『復應之曰』以下才是韓非自己的主張，他是極力在替愼到辯護，而對于尙賢的見解加以駁斥的。

博學能文的梁先生不知道何以竟把這樣的文字都弄錯了。他所引的『韓非子駁之曰』云云，前一半是『客議』，是反愼到者的詰難，後一半才是韓文，是反對反愼到者的辯論，兩者是極相反的東西，而梁先生卻眞把它們『混爲一談』了，眞眞是有點出人意外。

讀懂了『難勢』，你可以知道像韓非才正是一位極端的勢治派，他正是極力主張『專制行爲』而爲『法治之反面』。他的主張不用說也是自然的惰性產物：因爲韓非是韓之諸公子，他的身份是不免限制了他的主張的。

在韓非看來，勢有自然之勢，有人爲之勢（人之所得設）堯舜生而在上位，桀紂生而爲王者，這是自然之勢，爲人力所無可如何。而他所主張的是人所設定之勢，便是所謂多設耳目的『聰明之勢』，任法用術的『威嚴之勢』，有了這樣東西不必等堯舜來天下才治，而卻一定要等桀紂來天下才亂，所以以中庸之材便可以平治天下。他的辯論是很犀利的，然而毫不折扣的是詭辯。因爲關於中庸之才一得到無限制的權勢的使用，那是人人都可以成爲桀紂的這一點，他的腦細胞可惜是停止了作用。

權勢既設，這是爲人主者所「獨擅」的東西，絕對不能夠與臣下相共；與臣下相共便是太阿倒持，結果便會爲臣下所劫弑。

『權勢不可以借人，上失其一，臣以爲百。』（內儲下）

「夫以王良、造父之巧，共轡而御，不能使馬，人主安能與臣共權以爲治？以田連、成竅之巧，共琴而不能成曲，人主又安能與臣共勢而成功乎？」（外儲說右下）

權勢絕對不可假借，它是所謂「國之利器，不可以示人」。老子的這句話自然也就是韓非思想的淵源之一，他在「喻老」篇和「內儲說下六微」篇中，兩處返復加以詮釋，足見得他把這件事情看得如何的重大。不妨把兩處的詮釋並引在下邊吧。

（喻老）

「勢重者人君之淵也。君人者勢重於人臣之間，失而不可復得也。簡公失之於田成，晉公失之於六卿，而邦亡身死。

故曰「魚不可脫於深淵」。

賞罰者邦之利器也。在君則制臣，在臣則勝君。君見賞，臣則損之以爲德；君見罰，臣則益之以爲威。人君見賞而人臣用其勢，人君見罰而人臣乘其威。

故曰「邦之利器，不可以示人」。」

（六微）

「勢重者人主之淵也。臣者勢重之魚也。魚失於淵而不可復得也。人主失其勢重於臣而不可復收也。

古之人難正言，故託之於「魚」。

賞罰者利器也。

君操之以制臣，臣得之以壅主。

故君先見賞則臣鬻之以爲德；君先見罰，則臣鬻之以爲威。

故曰「國之利器，不可以示人」。』

把勢重喻爲淵，人臣喻爲魚，照常識上說來，有點撇扯，究竟是不是老子的原意無由斷定，但韓非是作這樣解釋則可毫無問題。而「國之利器不可以示人」事實上也就是『權勢不可以借人』的母型了。由這兒所導引出的術之一，便是權勢一定要獨擅。「三守」篇的人主的三守是（1）祕密，（2）獨擅，（3）自爲；「外儲說右下」篇的治臣三術是（1）恃勢，（2）獨斷，（3）忍痛。推重權勢的結果流而爲專制獨裁，那是必然的結論。

三

韓非在「史記」本與老莊申不害同傳。申子之學既『本於黃老而主刑名』，愼到也『學黃老道德之術』，而韓非『喜刑名法術之學，而其歸本於黃老』，離先秦不遠的司馬遷，他的這些評述應該是有根據的。韓非書中本有「解老」與「喻老」二篇，所解所喻者同於今本老子。但近來有人疑這兩篇不是韓非所作，因而懷疑韓非學說也未必本於老子，這問題是值得討論的。「解老」與「喻老」在我看來可能不是一個人所作，因爲這兩篇的筆調，思想，對於老子語的解釋都不相同，甚至連所引用的底本也有文字上的出入。因而與儒家思想太接近的「解老」一篇大約可以除外，而在思想體系上與「六微」篇及韓非全書相符合的「喻老」，實在是無法除外。

老子學派底『君人南面之術』，在「主道」與「揚推」二篇是表現得極其酣暢的，這兩篇差不

多通體是韻文，想見作者寫它們時是怎樣的躊躇滿志。近來也有人疑它們不是韓非所作，但理由僅是「道兩篇」文體和五蠹顯學諸篇不類（注四）。這根據是很薄弱的。「韓非子」一本是韓非底文集，並不是嚴整的有系統，整套著作。所作之文既非一時，所用之體也並不一致，譬如我今天寫散文，明天可以寫詩，一時可以用文言，一時也可以用白話，難道根據一面便可以斷定體例不同的另一面不是我的作品嗎？用韻文著書，是戰國中葉以來一種相當普遍的風尚。人君「須執一以靜」，『無爲於上』，廢去智巧的這種主張，和呂氏春秋「審分覽」等篇，即用語亦有相同的地方，更不必等到『漢初的道家』才能說出。認「主道」「揚推」二篇出於『漢初的道家』者，實在是本末顛倒的看法。

中國古代隨着奴隸制的成立，大奴隸主——人君的權位隆重了起來，投射到天上去便成爲唯一神的上帝。在春秋中葉以後，奴隸制漸漸崩潰，大奴隸主的權勢降落了，上帝也因而失掉了威嚴，代替上帝的出現了老聃所倡導的本體——「道」。這種觀點，起初本是反既成的階級統制的，然在時間的經過當中，聰明的統治階級的殘餘卻又反過來企圖利用這個「道」以爲階級統治的新的護符了。在前天子是上帝的兒子，即是以人君的投影作爲人君，父親，現在叛逆的「道」既把上帝的虛影掩蓋了，事情很單純，從新認一個父親就是，因而「道」便又担荷了太上皇的使命。人君是須得體「道」的，「道」是怎樣，人君便該得怎樣。在前是天的兒子的「天子」，現在是「道」底體現者的「有道之主」，也就是本體底化身了。只消換上一套新名詞，王權於是又得到絕對的保障。道是唯一無二的，人君也自當獨立自恃。——「道無雙，故曰一，是故明君貴獨道之容」（揚推）。從這兒找出了絕對獨裁的根據。

道是虛靜寂寥的，人君也自當深藏不露。——『道在不可見，用在不可知。虛靜無事，以闇見疵』（主道）。從這兒發展出絕對的秘密主義。

『自恃毋恃人。』（外右下）

『人之爲己者不如己之自爲也。』（同）

『相爲則責望，自爲則事行。』（外左上）

『立國用民之道，能閉外，塞私，而上自恃者，王可致也。』（心度）

『明主之道在申子之勸獨斷也。申子曰：獨視者謂明，獨聽者謂聰，能獨斷者故可以爲天下王。』（外右上）

『明主其務在周密。』（八經、參言）

『函其跡，匿其端，下不能原。去其智 絕其能，下不能意。保吾所以往而稽勾之，謹執其柄而固握之。……不謹其閉，不固其門，虎乃將存。不愼其事，不掩其情，賊乃將生。』（主道）

『主上不神，下將有因。』（揚搉）

『明主之行制也天，其用人也鬼。天則不非，鬼則不困。』（八經、因情）

在理論的演進上當然不免有些矛盾的地方。道既然是虛靜無爲的，那嗎體道的人便應該恬淡無私——莊子的人生理論便是向這個方向發展的，而在申韓之流的法家卻發展向獨裁自恃去了。韓非雖也在提說『無爲』——『人君無爲於上，羣臣竦懼乎下』（主道），但這『無爲』是『不親細民，不躬小事』（外右上），是『治吏不治民』（同），『恃術不恃信』（外左下）。他也在談去

智去巧，但他所說的是捨去在外面的智，而運用心裏的智，卽所謂「大智若愚」——說穿了，也就是他所愛用一個字——「詭」，詭到極端的詭。這種矛盾，就在老子本身已經是表露着的。我們根據今本「老子」來說，凡他所說的「道」大抵是一種宏大無私的觀念體，其自身說不出有什麼打算，但一說到「德」上來，「德」是體道者的功能，那便全盤是出於打算。譬如他曉得說「知善之爲善斯不善矣」，而卻要「知其雄守其雌，知其白守其黑」。至如先予後取之類的顯然出於陰謀詭計的話，更可以不用說了。老子自身都是這樣，韓非更把這矛盾推進了又何待而不恬然自適呢？韓非是韓國的公子，他是站在統治者立場的人，爲了要擁護自己的立場，就有天大的矛盾都可以大胆地自圓其說的。

「道」的出現，在初本不是專爲帝王之便而設的。照「道者萬物之始」（主道）的定義說來，則萬物既都是道的表相；似乎萬物都可以成爲體道者。非子是這樣看的，在他看來，從人的立場說任何人都可以和道混合，便是任何人都可以成爲「博大眞人」。然而在韓非這樣的法家，道既成爲人君的護符，體道者是只能限於君人者。因而道也就和萬物不同了——「道不同於萬物，德不同於陰陽，衡不同於輕重，繩不同於出入，和不同於燥濕，君不同於羣臣」（揚搉）。本來是爲打破奴隸時代的等級觀而生出的渾沌的東西，到這兒又分明生出了等級。這也是一種學說的發展，但不用說是應乎當時的統治者地位的相當巧妙的逆用。這逆用很自然地又發展而爲壟斷，只有帝王是體道者，便只有帝王可以虛靜無爲，其它的人便都不准。「君臣不同道」（揚搉）。一切的臣民都該受王者驅使奴役，凡有不願受驅使奴役的，如像許由、務光、伯夷、叔齊之類的隱士，「上見利不喜，下臨難不恐，或與之天下而不取……或伏死於窟穴，或槁死於草木，或飢餓於山谷或沉溺於水

泉」（說疑），這些都是該殺的。還有「世之所謂烈士者，雖衆獨行，取異於人，爲恬淡之學，而理恍惚之言」（忠孝），這些也是該死的家伙。因而連那種學說都成了罪惡。「恬淡、無用之教也，恍惚，無用之言也。……人生必事君養親，事君養親不可以恬淡之人；必以言論忠信法術，言論忠信法術不可以恍惚。恍惚之言，恬淡之學，天下之惑術也」（忠孝）。眞眞是徹底的，「只准州官放火不許百姓點燈」主義。主要的該是在打莊子，但連法家的老祖宗——老子也被推翻了。專倚形式邏輯的人會以爲這是一個大矛盾，從這兒既看出韓非是反老莊，那嗎所有「解老」、「喻老」、「主道」、「揚推」諸篇便愈見不是韓非的作品了。然而事實是並不那麼簡單的。

四

老子毫無疑問是韓非思想的源泉，但也並不是唯一的源泉。韓非在先秦諸子中爲最後起，他的思想中攝收有各家的成分，無論是作爲親人而坦懷地順受，或作爲敵人而無情地逆擊。對於老子思想雖然也逆擊了它，而主要的還是順受的成分爲多。對於儒家的態度便是兩樣，那主要的是無情的逆擊，而祇走私般地順受了一些。

韓非攻擊儒家的態度在先秦諸子中恐怕要算是最猛烈的。雖然我們知道原始法家出於儒，但他對此並不曾感謝。我們再根據史記，也知道他曾「與李斯俱事荀卿」，是荀子的門人，而在他的書中並不曾稱述過他的這位老師。僅僅有兩處泛泛地提到，其中有一處是有問題的：「燕子噲賢子之而非孫卿」（難三），於事無徵，於時過早，這位孫卿不必就是荀卿。另一處見顯學篇：

「自孔子之死也，有子張之儒，有子思之儒，有顏氏之儒，有孟氏之儒，有漆雕氏之儒，有仲良氏之儒，有孫氏之儒，有樂正氏之儒。」（顯學）

這兒所說的「孫氏之儒」當然便是荀卿子之徒，整個「顯學」一篇是罵儒家和墨家的，而罵儒的成分要佔百分之七十，荀子當然也就在被罵之列了。他們的學說是「愚誣之學，雜反之辭」，是亂天下的根本，這當然是在斥罵老師。根據荀子的理論「言而不稱師謂之畔，教而不稱師謂之倍（背）」（大略篇，與此相類似之語亦見呂氏春秋尊師篇），韓非無疑是荀卿的叛逆徒了。

大約古時候研究學問的人也是有兩種態度的，一種是為學習而研究，另一種是為反對而研究。或者韓非的研究儒家，師事荀子，也正如我們之研究敵情，法官之研究罪犯那樣吧。韓非於儒家的理論很有研究是毫無問題的，他所抱的是全面反攻的態度，務必要屠其徒，火其書而後快。凡是儒家的東西差不多沒有一樣不受嚴厲的反對。君位繼承上的禪讓說是大成問題的，征誅說也同樣，在他看來，禪讓征誅不外就是刼弒，而堯舜湯武也就是「姦刼弒臣」。

「舜逼堯，禹逼舜，湯放桀，武王伐紂，此四王者人臣弒其君者也。」（說疑）

「堯舜湯武，或反君臣之義，亂後世之教者也。堯為人君而君其臣，舜為人臣而臣其君，湯武為人臣而弒其主，刑其尸，而天下譽之，此天下所以至今不治者也。」（忠孝）

但是禪讓這種制度並不是儒家的創說，而是原始社會或未開化民族中的一種普遍存在的民主習形，這在韓非也是知道，而且說得似乎比任何人都還要明白曉暢的。

「上古之世，人民少而禽獸衆，人民不勝禽獸蟲蛇。有聖人作，構木為巢以避羣害，而民悅之，使王天下，號之曰有巢氏。」

「民食果蓏蚌蛤，腥臊惡臭而傷腹胃，民多疾病。有聖人作，鑽燧取火以化腥臊，而民悅之，使王天下，號之曰燧人氏。」（五蠹）

這或許也只是轉述當時學者間的口碑，所謂有巢氏和燧人氏這種『聖人』或神性的英雄並不必有，『而民悅之使王天下』，王位是人民選舉出來的這種民約論的見解，確實是道破了原始社會的事實。儒家是根據這種事實把它誇大起來，發揮爲『選賢舉能』的禪讓說，公平地看來，是站在人民立場的對於父子相承的奴隸統治權的革新理論。絕對主張君權的韓非當然忍受不了。而要反對這種理論，較合理的辦法，自然是當承認論敵所根據的事實，因是事實是最大的威力；無可抗拒的，而須對於這事實加以別種看法，簡捷了當地說，便是曲解。而曲解的原則也最好是根據論敵所根據的原則，所謂『以子之矛攻子之盾』，這正是韓非最拿手的好戲。儒家倡導禪讓說，目的是在『變』，好罷，我就把『變』這枝矛來攻打你禪讓說的盾。世道是在變的，適於古代的不必適於今，『今有構木鑽燧於夏后氏之世者必爲鯀禹笑矣，有決瀆於殷周之世者必爲湯武笑矣，有美堯湯武禹之道於當今之世者必爲新聖笑矣』（五蠹），簡單一句話歸總，便是不合時宜，反動！結論呢？——

『聖人不期修古，不法常可，論世之事，因爲之備。』（同上）

這是多麼冠冕堂皇呀！有這演變的根據，你堯舜禪讓的那種原始落後的玩藝兒算得什麼呢！你那套簡單透頂的東西，絲毫也值不得讚美。我替你戳穿吧！其所以有那種玩藝兒的產生，是因爲古時候的生活太苦，做帝王的人所過的生活還趕不上看門頭兒，所以什麼人都能夠讓得來，你堯舜又有什麼稀奇呢？但在現今，世道是變了。你就要叫一個縣官讓位，都是不可能的事了。

『古者丈夫不耕，草木之實足食也，婦人不織，禽獸之皮足衣也。不事力而養足，人民少而財有餘，故民不爭。堯之王天下也，茅茨不翦，采椽不斲，糲粢之食，藜藿之羹，冬日麑裘，夏日葛衣，雖監門之養不虧於此矣。禹之王天下也，身執耒臿以爲民先，股無胈，脛不生毛，雖臣虜之勞不苦於此矣。以是言之，夫古之讓天子者是去監門之養而離臣虜之勞也。古傳天下是不足多也。今之縣令，一日身死，子孫累世絜駕，故人重之。是以人之於讓也，輕辭古之天子，難去今之縣令者，薄厚之實異也。……事異則備變。上古競於道德，中世逐於智謀，當今爭於氣力』。

這種議論，在「五蠹」篇中很是暢所欲言地敍述着，而在「八說」篇中也有同樣的敍述：

『古人亟於德，中世逐於智，當今爭於力。古者寡事而備簡，樸陋而不盡，故有珧銚（銚耨）而椎車者。古者人寡而相親，物多而輕利易讓，故有揖讓而傳天下者。然則行揖讓，高慈惠，而道仁厚，皆椎政也。處多事之時，用寡事之器，非智者之備也。當大爭之世，而循揖讓之軌，非聖人之治也。故智者不乘椎車，聖人不行椎政』。

兩處所說的『上古』，『中世』，『當今』，約略相當於現今所說的原始社會，奴隸社會，封建社會，韓非去古未遠，他對於古代的這種劃分是正確的。只他是主張君主本位的人，在由奴隸統治轉化爲封建統治的過程中，他所強調的是要旣存的奴隸主蟬聯而爲封建主，與那種人民本位的選賢舉能的辦法不兩立。連『縣令』的世家權都要替它辯護，帝王的世襲當然要視同神聖了。

在他的想法，帝王是無須乎賢者能者的，只要有法有術，就是中庸的人都可以充任，甚至就是桀紂也不要緊。他明白地說着『恃術而不恃信』（外左下），『上法而不上賢』（顯學），『不賢

而爲賢者師，不智而爲智者正」（主道）。做主上的人只要你有辦法，有手腕，儘可以驕奢淫逸也沒多大問題；反過來，假如你沒有辦法，沒有手腕，你就不驕奢淫逸也不見得可以保持你的地位。——「有術之主，信賞以盡能，必罰以盡邪，雖有駁行，必得其利」（外左下）。「有術而御之，身坐於廟堂之上，有處女子之色，無害於治。無術而御之，身雖瘁臞，猶未有益」（外左上）。

有威就要用，不用是你自己倒霉，有福就要享，不享是你自己造孽。

「虎豹必不用其爪牙，而（則）與鼷鼠同威，萬金之家必不用其富厚，而（則）與監門同資。有土之君，悅人不能利，惡人不能害，索人欲畏重己，不可得也。」（八說）

「夫虎之所以能服狗者爪牙也，使虎釋其爪牙而使狗用之，則虎反服於狗矣。人主者以刑德制臣者也，今君人者釋其刑德而使臣用之，則君反制於臣矣。」（二柄）

「虎豹之所以能勝人執百獸者，以其爪牙也。當（儻）使虎豹失其爪牙，則人必制之矣。今勢重也者人主之爪牙也，君人而失其爪牙，虎豹之類也。」（人主）

虎豹在韓非子的心念中似乎是超人一樣的動物，可以說是「超獸」。後世稱虎爲「山中之王」，大約也就是從韓非思想的實踐所得到的印證吧。虎豹之有爪牙，在你做人做狗的弱者雖然說它們殘暴，然而此正虎豹之所以能爲「山中之王」。桀紂之有勢重，在你做奴隸做百姓的人雖然怨恨，然而此正桀紂之所以成其爲「新聖」。

做人君的既然儘可以不賢不智，甚至驕奢淫逸，做人臣的也當然不要你具備什麼仁義道德，只要能夠用來作爲壓制人民的工具的，便是能員，便可以置之高位。——「治法之至明者，任數不任人」（制分）。人格是不要的，只要工具，只要「狗」。君臣的關係，在韓非有兩種看法，一種是

看成牧畜，另一種是看成買賣。看成牧畜是舊式的看法，卽是奴隸制時的因襲觀念。他愛說「明君之畜其臣也 云云（見愛臣與二柄等）那樣的話，便是說君之有臣如牲畜犬馬 最坦白地是比之如「畜烏」。

「明主之牧臣也，說在畜烏。——馴烏者斷其下翎，則必恃人而食，焉得不馴乎？夫明主畜臣亦然。令臣不得不利君之祿，不得無服上之名，焉得不服？」（外右上）

你看他這樣是把人當成人在看待的嗎？這當然是舊式的，但另一種買賣式的看法，卻十分新式而澈底。他說「臣盡死力以與君市，君重爵祿以與臣市，君臣之際非父子之親也，計數之所出也。（難一） 從算盤上來看出君臣，這不用說是雇傭關係底反映，確實是另一個時代的新觀念。在韓非當時，雇傭關係，在社會上是已經建立了，他的書中便有很好的證據。

「夫買庸而播耕者，主人費家而美食，調布而求錢易者，非愛庸客也，曰如是，耕者且深，耨者熟耘也。庸客致力而急耕耘，盡巧而正畦陌者，非愛主人也，曰如是，羹且美，錢布且易云也」。（外左上）

就把這樣的關係，反映到君臣的關係上來，牧畜的看法一變而為買賣的看法，的確是新鮮得很。這個新鮮的觀念却不是韓非所發明的，除掉是社會關係的反映之外，發明的優先權屬於田鮪。外儲說右下引 田鮪教其子田章曰：主賣官爵，臣賣智力」，這更說得直捷了當 田鮪，御覽八百二十八引作田修，大概是齊國的人嗎，時代想不會離韓非太遠。

無論看成牧畜，或看成買賣，總之是在打算盤，沒有什麼仁義道德可講，君既是虎豹，臣也就應該甘心做爪牙，只要把老百姓鎮壓得着、攝取他們的血汗與生命，那就國富兵強，主安位尊，而

天下太平了。故爾說：「君不仁，臣不忠，則可以霸王矣」（六反），『君通於不仁，臣通於不忠，則可以王矣」（外右下）。眞是徹底得可怕！不過這兒的『臣不忠』卻須得注釋，這並不是說做人臣的人敢於『不忠』，而是只要你化成機械，照着命令行事，沒有什麼自意識上的忠不忠可言。不用說照着道家慣用的邏輯，『不忠』也就是大忠了。『有道之主，不求清潔之吏，而務必知之術』（八說），『有使人不得不愛我之道，而不恃人之以愛爲我』（姦劫弒臣）。同樣，便是有使人不得不忠我之道，而不恃人之以忠爲我　你就要『不忠』吧，你也不敢不忠。忠非出於自意識，故謂『臣通於不忠』。

這些見解很明顯地和儒家作正面的反對，但要說他沒有受儒家底影響嗎？卻不是那樣。他在骨子裏是把荀子的『法後王』和『性惡』說作爲現實的根據而把自己的學說建立了起來。性惡說和道體觀本來是不調和的，但道是全，物是偏，『道既不同於萬物』，不調和也就應該不調和了。法後王與體道說也是不調和的，但道是萬變不息，日日翻新，有這一『變』，不調和也就正成爲大調和了。好在韓非子的目的是在利，並不一定要講理；祇要這樣講有利，便萬事亨通，那倒不管你有理沒有理。有理而無利，你就有理又怎麼樣？沒有理而有利，我就沒有理你又把我怎麼樣？「秀才遇着兵，有理說不清」，韓非子是主張『力』的人，是一個偉大的兵，他的『力』就是理，利就是理，說穿就是理。

他是把一切的人看成壞蛋的，所謂『人主南面之術』的另一種祕訣，也就是要把一切的人看成壞蛋，所以一切的人都不可信。『人主之患在於信人，信人則制於人』（備內）。臣下無骨肉之親固不足信，就是有骨肉之親的自己的妻室兒女父老兄弟也同樣不可信，因爲這些都是『姦劫弒

臣」的媒介，而其本身也可能成爲一姦刼弑臣」。請讀他的「八姦」篇吧。「凡人臣之所道（由）成姦者有八術：一曰在同牀，二曰在旁，三曰父兄，四曰養殃，五曰民萌，六曰流行，七曰威強，八曰四方」。同牀的夫婦孺子，在旁的左右近習，以及父兄，是居於「八姦」的首三位的。「八經」起亂一篇也說「亂之所生六也：主母、后妃、子姓、弟兄、大臣、顯貴」。再讀他的「備內」吧，那兒把「在同牀」的第一姦說得更爲具體了。

『爲人主而太信其子，則姦臣得乘於子以成其私，故李兌傅趙王而餓主父。爲人主而太信其妻，則姦臣得乘於妻以成其私，故優施傅麗姬殺申生而立奚齊。夫以妻之近與子之親而猶不可信，則其餘無可信者矣。

且萬乘之主，千乘之君，后妃夫人適子爲太子者，或有欲其君之早死者。何以知其然？夫妻者非有骨肉之恩也，愛則親，不愛則疏。語曰：「其母好者其子抱」，然則其爲之反也，「其母惡者其子釋」。丈夫年五十而好色未解也，婦人年三十而美色衰矣，以衰美之婦人事好色之丈夫，則身恐見疏賤，而子疑不爲後。此后妃夫人之所以冀其君之死者也。唯母爲后而子爲主，則令無不行，禁無不止，男女之樂不減於先君，而擅萬乘不疑，此鴆毒扼昧之所以用也』。

雖然這也是常識，卻虧他想到周到（如「男女之樂不減於先君」），也說得剔透。韓非子的本領本來就在這些地方見長，他能夠以極普通的常識爲根據，而道出人之所不能道，不敢道，不屑道。所以他的文章，你拿到手裏只感覺到他的犀利，真是其鋒不可當，大有無可如何，只有投降之勢了。然而他這項利器是很容易給折斷的。他只是抓到一個變例便把它擴大起來成爲一般。趙王麗姬並

不是沒有那樣的人，鴆毒扼昧也並不是沒有那樣的事，但古今來究竟有好幾位趙王麗姬，有好件鴆毒扼昧呢？你要說是因爲嚴刑峻法制止了它吧，但這種事變卻常常發生於刑罰最嚴厲的時代與政治最專制的國家，就好像在和極端王權論者開玩笑一樣。總之，以變例爲一般，那是詭辯，那是橫道理，充其量只能夠自圓其說　但僅只自圓其說而已。

同樣，他掊擊仁義，也有他掊擊仁義的根據。他知道人是有好惡心的，好利而惡害。要使人不敢爲非作歹，那便要利用這好惡心，嚴刑以讋之，信賞以誘之。——「凡治天下必因人情，人情者有好惡，故賞罰可用，賞罰可用則禁令可立，而治道具矣」（八經）。

他不相信人是可以自行爲善的，人根本是壞東西，所以須得想方法來使他不得爲惡。善惡的標準是什麼呢？有利於尊主安國的便是善，反之便是惡，國是主的國，簡單點，便是以主的安全尊嚴爲唯一的標準。

「聖人之治國也，固有使人不得不愛我之道，而不恃人之以愛爲我也。恃人之以愛爲我者危矣，恃其不可不爲者安矣。」（姦劫弒臣）

「聖人之治國，不恃人之爲吾善也，而用其不得爲非也。恃人之爲吾善者，境內不什數；用人不得爲非，一國可使齊。爲法者用衆而舍寡，故不務德而務法　夫必恃自直之箭，百世無矢，恃自圓之木，千世無輪矣。自直之箭，自圓之木，百世無有一，然而世皆乘車射禽者何也？隱栝之道用也。雖有不恃隱栝，而有自直之箭，自圓之木，良工弗貴也。何則？乘者非一人，射者非一發也。不恃賞罰而恃自善之民，明主弗貴也，何則？國法不可失，而所治非一人也。故有術之君，不隨適然之善，而行必然之道」（顯學）

「自圓之木」，「自直之箭」，固然是很少，乃至沒有，「自善之民」也可以說是沒有的。木箭必待隱栝而後成爲輪矢，人也必須加以人工然後才成爲善人，這也可以說是沒有問題的。然而人並不等於木箭，隱栝之道也並不限於刑罰，而在韓非子則在二者之間差不多完全畫着等號。人是有自意識的，畢竟和木箭不同，而相當於隱栝的加工最重要的是教育與學習，而在韓非子差不多是完全把這些除外了。在他是除明法之外無教育，除耕戰之外無學習，假使是有，那便是「二心私學」，那是該當剷除的。而所謂仁義道德，所謂德政，都是寬緩敗法的東西，也就是「卑主危國」的東西——「今之世皆曰：尊主安國者必以仁義智能，而不知卑主危國者之必以仁義智能也。故有道之主，遠仁義，去智能，服之以法」（說疑）。

何以見得仁義的德政便不及嚴刑峻罰的「法治」呢？自然，在好辯的韓非子也不能不有他的辯論，同樣，讀起來也是很犀利的。

「嚴家無悍虜，而慈母有敗子，吾以此知威勢之可以禁暴，而德厚之不足以止亂也。」（顯學）

「今有不才之子，父母怒之弗爲改，鄉人譙之弗爲動，師長教之弗爲變。夫以父母之愛，鄉人之行，師長之智，三者加焉而終不動其脛毛，不改。州部之吏，操官兵，推公法，而求索姦人，然後恐懼，變其節，易其行矣。故父母之愛，不足以教子，必待州部之嚴刑者，民固驕於愛，聽於威矣。」（五蠹）

「母之愛子也倍父，父令之行於子者十母。吏之於民無愛，令之行於民也萬父母。父母積愛而令窮，吏用威嚴而民聽從，嚴愛之策亦可決矣。且父母之所以求於子也，動作則欲其安利

也，行身則欲其遠罪也，君上之於民也，有難則用其死，安平則盡其力。親以厚愛關子於安利而不聽，君以無愛利求民之死力而令行。明主知之，故不養恩愛之心，而增威嚴之勢。」（六反）

慈母之於弱子也，愛不可爲前，然而弱子有僻行，使之隨師，有惡疾，使之事醫。不隨師，則陷於刑，不事醫，則疑於死。慈母雖愛，無益於振刑救死，則存子者非愛也。子母之性愛也。臣主之權，策也。母不能以愛存家，君安能以愛持國？」（八說）

就這樣也由極明顯的常識生發出他的大道理，使你任何人看了都只覺得是顚撲不破。但這幻術底機關也同樣是容易揭破的，這也不外是把變例擴大而爲一般。慈母之子不必都是敗子，敗子只是子中的變例，但他却抓着慈母有敗子，便擴大而爲凡慈母之子皆敗，更擴大而爲凡人類皆敗。慈母之愛固有所窮，他抓緊着這有所窮，便擴大而爲慈母之愛無不窮，在這有所窮的地方而嚴威適足以濟之，他順手又把這嚴威底效用擴大而爲無所窮。這就是韓非子的秘訣。戳穿了卻是一項紙老虎，同樣也可以用常識來反問一下的，慈愛是那樣有害的東西，那嗎把慈愛完全除掉了會是怎樣呢？假使沒有慈母之愛，那根本可以沒有人，還不忙問你這人是善還是惡。假使沒有慈母之愛，韓非子在生下來的幾天之內便可以餓死，當然不會有工夫來發展他這慈愛無用的學說了。

韓非子的學說，無疑是走私式的受了荀子的影響，但他這樣的『刻激寡恩』，荀子卻不能負責。荀子提倡人性惡，他的結論是強調教育與學習，目的是使人由惡而善，韓子不是這樣，他承認人性惡，好，就讓他惡到底，只是防備着這惡不要害到自己，而去充分的害人。『君上之於民也，有難則用其死，安平則盡其力』。盡其力是奴役，用其死是使略，在這樣的情形之下用不着人，只

需要牛馬和豺狼，因而只需要鞭策駕御，不需要其他。

荀子法後王，那也不過是『郁郁乎文哉，吾從周』的意思，自然也就是強調教化，崇尚禮樂，敦篤政令的歸納。教化是隨時運而進展的，禮樂行政以周代爲隆崇。而韓子眼目中的『新聖』卻就是他自己，或者就是比他年輕一輩的秦始皇。商鞅申不害自然都是他的老師，而他對於他們都不滿足——『申子未盡於術，商鞅未盡於法』（定法篇依顧廣圻校本）。秦，卻是他理想中的國家——『夫慕仁義而弱亂者，三晉也。不慕而治強者，秦也。然而未帝者？治未畢也』（外左上）。秦後來是『帝』了，『治』可以說是『畢』了，照韓非子的理論，毫無疑問的是『巍巍乎強哉，吾從秦』了。

總之，荀子還側重人民，韓非則專爲帝王，他們縱然有過師弟．關係，但他們的主張是成了南北兩極的。

五.

凡人皆有『我』，爲人君者欲利用人之『我』以爲己之『我』服務，人又誰能夠泯滅他的己之『我』呢？這兒自不免有衝突。一面自然要提防人專爲其己之我，另一面也不能不使它有所滿足，於是刑賞之道便要費些苦心了。人是貪生怕死的，好利惡害的，人主便應該根據這種情欲，立出刑賞之道，那樣使人人在某種範圍之內得以滿足其己之『我』，而同時又不得不爲我之『我』服務。

『凡治天下必因人情，人情者有好惡，故賞罰可用。賞罰可用則禁令可立，而治道具

矣。』（八經，因情）

『死力者民之所有也。情莫不出其死力以致其所欲，而好惡者上之所制也。民者好利祿而惡刑罰，上掌好惡以御民力，事實不宜失矣。』（制分）

『爲人臣者畏誅罰而利慶賞，故人主自用其刑德，則羣臣畏其威而歸其利矣。』（二柄）

賞以利誘，刑以禁害，賞大則誘大，刑重則禁重，因而便應當嚴刑重賞。

『賞莫如厚而信，使民利之，罰莫如重而必，使民畏之。法莫如一而固，使民知之。』（五蠹）

而且賞罰所及不止一人，其目的亦非在一人，殺一可以警百，賞一可以勸萬，故刑尤宜重而賞尤宜厚。

『重刑者非爲罪人也，明主之法揆也。揆賊，非治所揆也。治所揆也者，是治死人也。（注六）刑盜，非治所刑也。治所刑也者，是治胥靡也　故曰重一姦之罪而止境內之邪，此所以爲治也。重罰者盜賊也，而悼懼者良民也，欲治者奚疑於重刑？若夫厚賞者非獨賞功也，又勸一國，受賞者甘利，未賞者慕業，是報一人之功而勸境內之衆也，欲治者何疑於厚賞？』（六反）

但重刑可以無際限，因爲你殺一個人可以用種種殘酷的方法來殺，殺死了還可以殺他的子孫親戚，株連到無窮盡。厚賞則不能無際限，譬如你賞一位功臣，已經使他位極人臣了，你不能夠說還要讓他來登王位。聰明的韓非卻沒有想到天堂的利用上來，這大約是時代限制了他。因爲那時的新思潮是打破傳統的天神人鬼的觀念的，就是尊天明鬼的墨家後學到後來在競爲論辯的時候也把天鬼

的令牌藏起來了　韓非在思想本質上儘管是帝王本位的反動派，他卻掩飾得很高明。你看他一面雖然在說：「明主之行制也天，其用人也鬼」，他在另一面卻又說：『用時日，事鬼神，信卜筮而好祭祀者，可亡也』（亡徵），『龜筴鬼神，不足舉勝，左右背鄉，不足專戰，然而恃之，愚莫大焉』（飾邪）。

厚賞既不能無際限，因而賞便必須審慎，不能與重刑同一步驟。故所以有時他又說：『刑勝而民靜，賞繁而姦生。故治民者，刑勝，治之首也；賞繁，亂之本也』（心度）。『故用賞過（重）者失民，用刑過（輕）者民不畏。有賞不足以勸，有刑不足以禁，則國雖大必危』（飾邪）。因此，重刑與厚賞雖然每每對待而言，而事實上重刑是主體，厚賞是陪襯，韓非底根本用意是要以嚴刑期於無刑，甚至是要以重罰期於無賞。

『古之善守者，以其所重禁其所輕，以其所難止其所易。』（守道）

『公孫鞅曰「行刑重其輕者，輕者不至，重者不來」。——是謂以刑去刑。』（內儲上，七術）

『察君之分，獨分也　是以民重法而畏禁，願毋抵罪而不敢胥（須）賞。故曰不待刑賞而民從事矣。』（制分）

這是替君人者打好了的頂如意的算盤，原則不外是買賣上的大利盤剝或大斗小稱。然而韓非儘管聰明，而人也並不盡都是傻瓜。禁愈嚴而民愈偸，對於重刑論者是一個刻削的諷刺。因而便有所謂「陰姦」發生出來了。自然，聰明的韓非子也又有他的一套懲治「陰姦」的辦法，公開出來的刑賞是法，但有不便公開出來的部分則便歸於術底範圍，這裏是還有好多蹊蹺的。

「官襲節而進，以至大任，智也。其位至而任大智者，以三節持之：曰質，曰鎮，曰固。親戚妻子，質也。爵祿厚而必，鎮也。參伍責怒，固也。賢者止於質，貪饕化於鎮，姦邪窮於固。忍不制則下上，小不除則大。誅而名實當，則徑（誅）之。生害事，死傷名，則行飲食，不然而與其讎，此謂除陰姦也。」（八經，起亂）

這「三節」怕是講「術」裏面的最精微的地方吧，有才能的人做官到了盡頭不能再陞了，持以「三節」之。「質」便是明殺，暗殺，或用毒，或假手於人，像這樣的詭略，露骨地用文字表現出來，令人不能不佩服韓非子的神經似乎是鋼鐵鍛成的。「親戚妻子，質也」，句太簡單，可能有兩種解釋：一種是以整體對手底親戚妻子，而在事實上作為人質，使他有所顧慮不能夠背叛；另一種是實行婚姻政策，即對手結為親戚，使之得妻生子，形成一條血肉底韌帶。大約兩種意思都是包含着的吧？這是最根本的辦法　對於「賢者」自不得不如是。而獨於就是這種「賢者」每每是礙手礙脚的，讓他活着吧不方便，殺掉他吧沒有名目，對不住，這樣的人也就只好使他冤枉一下了。所謂「勢不足以化，則除之。——賞之譽之不勸，罰之毀之不畏，四者加焉不變，則除之」（外右上）的，大抵也就指的這種人了。

殺人都不擇手段，做事也當然不擇手段。——「法立而有難，權其變而事成則立之。事成而有害，權其害而功多則為之。無難之法，無害之功，天下無有也」（八說）。一切都以功利為前提，而且是人主本位的功利，所以只要於人主有利，什麼壞事都可以做，什麼壞人都可以用。——「有道之主不求清潔之吏而務必知之術」（八說），「雖有駁行，必得其利」（外左下）。

事實上韓非所需要的人只有三種，一種是牛馬，一種是豺狼，還有一種是獵犬。牛馬以耕稼，

豺狼以戰陣，獵犬以告姦，如此而已。愚民政策是絕對必要的。

「明主之國，無書簡之文，以法爲教；無先王之語，以吏爲師；無私劍之捍，以斬首爲勇。是故境內之民，其言談必軌於法，動作者歸之於功（農），爲勇者盡之於軍。是故無事則國富，有事則兵強。」（五蠹）

不准有法外的文書，不准談歷史，不准弄技藝，所有一切文學技藝，賢能烈俠之士，甚至大聖顯學，都和「優笑酒徒」，「卜筮，覡手，埋狐蠱，爲順辭」之屬同列，都是些「二心私學，反逆世者」，應該「禁其欲，滅其跡而不止」，應該「禁其行，破其羣，以散其黨」。這樣的議論，在「詭使」，「六反」，「八說」，「五蠹」，「顯學」諸篇中反復申說得淋漓盡致。這幾篇都是波瀾壯闊的文章，是不便分割徵引的 但爲參證的便利起見，姑且摘錄幾節在下邊吧。

「先爲人而後自爲，類名號言，汎愛天下謂之聖人，言大不稱不可用，行而乖於世者謂之大人，賤爵祿，不撓上者謂之傑，下漸行如此，入則亂民，出則不便也。上宜禁其欲 滅其迹而不止也。又從而尊之，是教下亂上以爲治也。……倉廩之所以實者，耕農之本務也，而綦組錦繡刻畫爲末作者富。名之所以成，城池之所以廣者戰士也，今死之孤飢餓乞於道，而優笑酒徒之屬，乘車衣絲。賞祿所以盡民力，易下死也，今戰勝攻取之士勞而賞不沾，而卜筮，覡手，埋狐蠱爲順辭於前者日賜。……夫陳善田利宅，所以厲戰士也，而斷頭裂腹，播骨乎原野者無宅容身，身死田奪，而女妹有色，大臣左右無功者，擇宅而受，擇田而食。賞利一從上出，所以善制下也，而戰介之士不得職，而閒居之士尊顯。上以此爲教，名安得無卑，位安得無危？夫卑名危位者，必下之不從法令，有二心私學，反逆世者也。而不禁其行，不破其羣，

以散其黨，又從而尊顯之，用事者過矣。』（詭使篇）

不事力而衣食則謂之能，不戰功而尊則謂之賢。賢能之行成，而兵弱，而地荒矣。……故行仁義者非所譽，譽之則害功；工文學者非所用，用之則亂法。」（五蠹篇）

「斬敵者受賞，而高慈惠之行；拔城者受爵祿，而信廉愛之說；堅甲厲兵以備難，而美薦紳之飾；富國以農，距敵恃卒，而貴文學之士；廢敬上畏法之民，而養遊俠私劍之屬；舉行如此，治強不可得也。」（同上）

磐石千里不可謂富，象人百萬不可謂強。石非不大，數非不衆也，而不可謂富強者？磐石不生粟，象人不可使距敵也。今商官技藝之士亦不墾而食，是地不墾，與磐石一貫也。儒俠無軍勞而顯榮者，則民不使，與象人同事也。夫知禍磐石象人，而不知禍商官儒俠，爲不墾之地，不使之民，不知事類者也。」（顯學篇）

博習辯智如孔墨，孔墨不耕耨則國何得焉。修孝寡欲如曾史，曾史不戰攻則國何利焉？……錯法以道（導）民也，而又貴文學，則民之所師法也疑。賞功以勸民也，而又尊行修，則民之產利也惰。大貴文學以疑法，尊行修以貳功，索國之富強，不可得也。』（八說篇）

六

「五蠹」篇是韓非晚年的作品，那裏面說到『周去秦爲從，期年而舉，衞離魏爲衞，半歲而亡』，都是秦始皇即位前後的事。周之亡在莊襄王元年，即始皇即位前一年，衞之亡當即指始皇六

年『五國共擊秦　秦拔魏朝歌，衞從濮陽徙野王』（史記六國年表）時事，下距韓非之死（十四年）僅七八年　故「五蠹」—「顯學」—諸篇實可視為韓非的晚年定論。他的文體固定，思想也成熟了。他是綜合了先秦諸子，而又完全揚棄着先秦諸子，「顯學」篇專打儒墨，「忠孝」篇底　恍惚之言，恬淡之學，天下之惑術也　，打擊道家。名家更是他一向所不表示好感的——『人主之聽言也不以功用為的，則說者多棘刺白馬之說，……言有纖察微難而非務也，故季（眞）惠（施）宋（鈃）墨（翟）皆畫筴也，（外左上）甚至如管仲商鞅孫武吳起為主張耕戰富強說的祖宗，而要蒐藏他們的書也在必須禁止之列了。

境內之民皆言治　藏管商之法者家有之而國貧；言耕者衆，執耒者寡也　境內皆言兵，藏孫吳之書者家有之而兵愈弱；言戰者多，被甲者少也。故明主用其力不聽其言，賞其功必禁無用　」（五蠹）

就這樣在韓非子所謂「法治」底思想中，一切自由都是禁絕了的，不僅行動的自由當禁（『禁其行』），集會結社底自由當禁（　破其黨以散其羣　），言論出版的自由當禁（『滅其跡　息其說』），就中思想的自由也當禁（『禁其欲』）　韓非子自己有幾句很扼要的話：『禁姦之法，太上禁其心，其次禁其言，其次禁其事　（說疑），這眞是把一切禁制都包括盡致了。

關於他的『禁其言』或許有人要執異議，以為他主張參伍以聽，綜核名實，似乎並不是完全禁止言論　是的，這兒是有一道言論之道開闢着的，然而只是告姦之門。告姦之外便沒有言路嗎？表而上是有，你聽他說吧：

『羣臣陳其言，君以其言授其事，事以責其功，功當其事，事當其言則賞，功不當其事，

事不當其言則誅，明君之道，臣不得陳言而不當。』（主道）

　『爲人臣者陳而言，君以其言授之事，專以其事責其功。功當其事，事當其言則賞。功不當其事，事不當其言，則罰。故羣臣，其言大而功小者，則罰；非罰小功也，罰功不當名也。羣臣，其言小而功大者亦罰，非不悅於大功也，以爲不當名也，害甚於有大功，故罰。……故明主之畜臣，臣不得越官而有功，不得陳言而不當。越官則死，不當則罪。』（二柄）

你看，這是多麼兇，看你還有什麼人敢來說話！他所要求於進言者的，要人人都是預言家，所預言的要和未來的事恰恰相當，說不中固不行，說中了而或大或小也不行，四條之中有三條是死路，誰還敢來冒險闖這條生路呢？更何況只要不言也就是一條生路！所以在韓非底『法治』裏所容許的言論，歸根便只有告姦的言論，這是無所謂中不中，也無所謂大或小，條條都是生路，條條都有獎品。於是乎其它的『二心私學』也就更不敢搖脣鼓舌了。

　韓非就是這樣的一位極權主義者，他的議論實在足以使歐洲中世紀的麥迦威理（Macchiavelli,1469-1527）減色，而德國的查拉圖斯屈拉們也當論爲弟子，秦始皇很崇拜他，讀到了他的書便五體投地，是有由來的。——『人或傳其書至秦，秦王見孤憤五蠹之書曰：嗟乎，寡人得見此人與之遊，死不恨矣！』（史記韓非傳）這傾慕是何等的殷切！同學的李斯介紹了他，秦王竟用兵力去威脅韓國，公然也就把韓非逼索到了手。韓非入秦應該是他飛黃騰達的時候了，因爲他向來是崇拜秦國的人：

　『夫慕仁義而弱亂者三晉（韓趙魏）也，不慕而治強者秦也，然而未帝者，治未畢也。』（外左上）

「彼法明則忠臣勸，罰必則邪臣止。忠勸邪止而地廣主尊者，秦是也。羣臣朋黨比周以隱正道，行私曲，而地削主卑者，山東（六國）是也。亂弱者亡，人之性也。治強者王，古之道也。」（飾邪）

「治強易爲謀，弱亂難爲計，故用於秦者十變而謀稀失，用於燕者一變而計稀得。非用於秦者必智，用於燕者必愚，蓋治亂之資異也。」（五蠹）

韓非可以說正合了自己的希望，被秦王請進了「易爲謀」的治強之秦，然而却不幸他的法術早爲他的同學李斯所蹈襲了，一句莫須有的罪狀『非之來也未必不以其能存韓也爲重於韓也』（存韓篇），便被陷入了他自己所最得意的「行飲食」的毒穽。

有好些學者愛說韓非忠於韓，實有心爲「存韓」之謀，其實那是上了李斯的當。韓非毫無疑問是有心用秦的，看他譖姚賈於秦王便可以知道。戰國策秦策，載「四國爲一，將以圖秦」，姚賈出使四國，「絕其謀，止其兵」，被封千戶，以爲上卿。韓非卻表示不滿，在秦王面前說他是「梁監門子，嘗盜於梁，臣於趙而逐」，揭發別人的陰私，專作人身攻擊，這正是韓非底告姦主義底實踐，也是他的公子身份底表露。監門之子，曾爲大盜，曾爲逐臣，何便不可以爲用？韓非自己不正主張「有道之主不求清潔之吏」的嗎？無怪乎，他反而被姚賈所反噬，而更爲李斯所陷害了。

韓非雖然身死於秦，但他的學說實爲秦所採用，李斯、姚賈、秦始皇、秦二世、實際上都是他的高足弟子。秦始皇底作風，除掉迷信方士，妄冀長生之外，沒有一樣不是按照韓非底法術行事的，焚書坑儒底兩項大德政正好是一對鐵證。焚書本出於李斯底擬議，其議辭和令文，不僅精神是採自韓非，連字句都有好些是雷同的。

「古者天下散亂，莫之能一，是以諸侯（儒？）並作，語皆道古以害今，飾虛言以亂實，人各善其所私學，以非上之所建立。今皇帝幷有天下，別黑白而定一尊，私學而（乃）相與非法教。人聞令下則各以其學議之。入則心非，出則巷議。夸主以爲名，異取以爲高，率臣下以造謗。如此弗禁，則主勢降乎上，黨與成乎下。禁之便。」

這差不多完全是「詭使」，「六反」諸篇底提要，而禁令底八條：『（1）史官非秦紀皆燒之，（2）非博士官所職，天下敢有藏詩書百家語者，悉詣守尉雜燒之，（3）有敢偶語詩書者棄市，（4）以古非今者族，（5）吏見知不舉者與同罪，（6）令下，三十日不燒，黥爲城旦，（7）所不去者醫藥卜筮種樹之書，（8）若欲有學法令，一以吏爲師』，除掉第七項之外，不更全部是「無書簡之文以法爲教，無先王之語以吏爲師」底擴充嗎？

坑儒是所謂「破其黨以散其羣」的最徹底的實幹，那可不用多費筆墨了。

就是秦二世那位寶貝皇帝也是把「五蠹」篇讀得爛熟的。史記李斯傳，載陳涉吳廣發難時，李斯數欲請間諫二世，而不見允許，反被二世責問道：

『吾有私議而有所聞於韓子也，曰：堯之有天下也，堂高三尺，采椽不斲，茅茨不翦。雖逆旅之宿不勤於此矣。冬日鹿裘，夏日葛衣，粢糲之食，藜藿之羹，飯土塯，啜土鉶，雖監門之養不觳於此矣。禹鑿龍門，通大夏，疏九河，曲九防，決停水致之海。而股無胈，脛無毛，手足胼胝，面目黎黑，遂以死於外，葬於會稽，臣虜之勞不烈於此矣。』

這所稱道的韓子語，略見今本「五蠹」篇，已引見前，雖然字句間小有出入，但也不好斷定是二世背錯，還是後人抄寫脫了。總之，二世是有家學淵源的。在這段責問語中表示得很明白。李斯的

「恐懼嗇對」也一連兩下引用「韓子曰：「慈母有敗子而嚴家無格虜」，又「布帛尋常，庸人不釋，鑠金百鎰，盜跖不搏」。前者見「顯學」篇，僅上下倒易而『格』本作「悍」；後者見「五蠹」篇，「搏」本作「掇」。這些小小的差異，也正證明李斯出於暗記而未查書。秦代君臣不都是把韓非子讀得很熟的嗎？——由此可以知道，韓非之學，實在是有秦一代底官學，雖然行世得並不很久，而它對於中國文化所播及的毒害是不可計量的。然而中國現時的學者每愛把近代歐美的法治主義和韓非思想「混爲一談」，不僅沒有懂得韓非，沒有看清歷史，而且還可以再貽大害於當世，這是我們所不能不辨正的。

我並不否認韓非是文章的妙手，也不否認他的權謀底深刻。正因他是文學家，他也可能有美妙的畫皮來掩飾他的權謀底的可怕。像「姦劫弒臣」篇裏左列的一段話便是很可以使人迷戀的。

「聖人者審於是非之實，察於治亂之情也。故其治國也，正明法，陳嚴刑，將以救羣生之亂，去天下之禍，使強不凌弱，衆不暴寡，耆老得遂，幼孤得長，邊境不侵，君臣相親，父子相保，而無死亡係虜之患。」

醉心韓非的人會以爲這是理想的救世者底態度，會據此而爲韓非申辯，但從全盤的思想體系來考察，不外是偶一使用的幌子而已。不過也有人以爲這篇是不可靠的：因爲提到聖人，而且文末有「厲憐王」的一段，在戰國策和韓詩外傳均作爲荀卿報春申君的書，而在我看來，卻不必就一定不可靠，即使「厲憐王」一段眞是荀卿的信札，也可能是抄纂「韓非子」時，錄書人的錯誤。

「問田」一篇裏還有一段比話說得還要更加直切。有一位叫棠谿公的，對韓非說，講法術是危身之道，勸他不要再講法術。韓非回答他道：「竊以爲立法術，設度數，所以利民萌，便衆庶之道

也。故不憚亂上闇上之患禍，而必思以齊民萌之資利者，仁智之行也。憚亂主闇上之患禍，而避乎死亡之害，知明夫身，而不見民萌之資利者，貪鄙之爲也。臣不忍向貪鄙之爲，不敢傷仁智之行」。看他這抱負，儼然是以救世主自命了。他是不憚患禍，不避死亡而專爲人民底利益的。或許也怕不是欺心之論吧，因爲無論是怎樣的明君術士，沒有人民你也「術」不起來。奴隸主雖然剝削奴隸，但何嘗又不愛惜奴隸。牛馬也要有草吃才能耕作的，主人豐衣足食，牛馬的草秣也才可以有足夠的分量。極端君權論者的韓非，他腦裏所懷抱的「救羣生」「利民萌」，是應該作如是觀的。「民智之不可用，猶（直）嬰兒之心也……故舉事而求賢智，爲政而期適民，皆亂之端」（顯學），「人主者明能知治，嚴必行之，故雖拂於民心，必立其治」（南面），要這才是他的本色。但不要以爲他的言論有什麼矛盾。

（三十三年一月二十日）

（註一）原書作「毛伯」，據顧廣圻校改。

（註二）難言篇，開首便說「臣非非難言也，所以難言者」云云，容肇祖疑非韓所作。以爲「首句「臣非非難言也」，就是說難言，故接云「所以難言者」。首「非」字不是韓非之名可知。」（古史辨四、第六六九頁）這是沒有顧惜「也」字所以生此異說。其實「也」讀爲耶，開首一句是應該加問號的。「臣非非難言也？」

（註三）「中國哲學史大綱」卷上，三六五頁。

（註四）梁啓超「先秦政治思想史」一二三四頁。

（註五）容肇祖說，見「古史辨」四，第六六四頁。

（註六）今本原文作「治賊非治所揆也，所揆也者是治死人也」，今依下句文例校改。揆乃撥之譌，撥者去也，絕也。

呂不韋與秦王政的批判

（一）

呂不韋在中國歷史上應該是一位有數的大政治家，但他在生前不幸爲他的政敵所迫害而自殺，在他死後又爲一些莫須有的史實所掩蓋，他的存在的影子已經十分稀薄，而且呈現着一個相當歪曲了的輪廓。這是呂氏的不幸，然而不在二千多年後的今日，呂氏的真面目要想被人認識恐怕也是不可能的事吧。

本是濮陽人而成爲家累千金的這位陽翟大賈，復經紀商業於趙國的都城邯鄲，奔走於秦國都城咸陽，可知他在當時是新興的富人階層，而他的經濟活動的範圍是跨有山東河南山西陝西各省的。他在當時是真實的一位國際貿易商人，在交通梗塞的當時，在商業上能有這樣大範圍的活動，可知他絕不是一位尋常的材料，果然他在政治上投了一次機。於是便由商界一躍而進入了政界。

關於他在政治上的那一次投機，史記本傳和戰國策都有紀錄，雖然它們的內容多少有點不同。

當他父親還在的時候，他賈於邯鄲，結識了爲質於趙的秦國的諸庶孽孫，異人，他認爲「奇貨可

居一，便囘到家裏同自己的父親有過這麼樣一段戲劇性的談話：

（呂不韋）：（謂父曰）耕田之利幾倍？

（父）：（曰）十倍。

（呂）：珠玉之贏幾倍？

（父）：（曰）百倍。

（呂）：立國家之主贏幾倍？

（父）：（曰）無數。

（呂）：（曰）今力田疾作　不得煖衣餘食，今建國立君，澤可以遺世，願往事之。

（據戰國策秦策）

就這樣便再往邯鄲，以金錢資助異人，爲他佈置門面，另一方面又到秦國去遊說，使異人能夠爭取到繼承王位的資格，結果他是成功了，算盤真果是如了意。

異人本是秦昭王的孫子，昭王享國凡五十六年，死時已經在七十歲以上　據史記，昭王四十年太子死，四十二年以其次子安國君爲太子　，這就是異人的父親　但異人的兄弟是有二十幾位的，他又不居長，居長的名叫子傒，異人的母親夏姬也沒有寵，因此異人在趙爲質是一位相當寒傖的落難王孫，他受着不韋的資助而走到意想外的紅運，對於不韋當然是要感激的，所以當他後來即了王位的時候，呂不韋便做了他的丞相。

以上所述，史策都沒有什麼不同，所不同的是呂不韋遊秦之年與他遊說的情況，史記所記是在昭王末年，安國君爲太子的時候。安國君的寵姬華陽夫人是楚國的人，雖有寵而無子，不韋入秦使

買賄華陽夫人姊向華陽夫人進言，華陽夫人聽從了他，便把異人立爲嫡子。國策卻說在安國君已經即位以後，而不韋所買賄者則是華陽夫人之弟陽泉君。這在年代上說來 相差要在十年以上。秦始皇是異人之子，以秦昭王四十八年生於邯鄲，當時異人已經和呂不韋深相結托，大大地闊綽起來了。再隔十年昭王去世，安國君立爲孝文王，其時年已五十三，僅立一年而又死去 如把服喪期（據秦本紀只一年）除外，則 即位三日而已。看來戰國策的年代說顯然是有所錯誤。至所買賄的華陽夫人的親人究竟是姊是弟，無關重要，或者也有姊也有弟，而史策各紀其一的吧。

因此不韋初入秦遊說之年當據史記，大率是在始皇生年之前，即秦昭王四十二年至四十八年之間。當然在初入秦之後也可以再次或屢次入秦，戰國策所紀的或者也怕是最後一次定立異人爲太子時的遊說吧。

總之呂不韋在政治上的投機是成功了，他使異人被華陽夫人認爲嫡嗣，更被定立爲太子 轉瞬之間竟公然登了王位，眞可以說運氣太好，而呂不韋的政治航程從此也就一帆風順了。

但呂不韋的投機，在一般的傳說中卻還有續篇。而這續篇自兩千多年前以來便成爲了我們中國人的差不多家喻戶曉的故事，便是說，秦始皇是呂不韋的兒子。這故事是太普遍了，就連我自己在半個月以前也都是深信不疑，而在認呂不韋爲陰謀家之外，於認秦始皇爲私生子一點，尤感受着一種私意的滿足。就在崇拜秦始皇的人，我相信，也是一樣滿足的；因爲私生子多是大英雄大豪傑，孔子不是私生子嗎？耶穌不是私生子嗎？秦始皇之所以非凡，私生子不正好是一件要素？是的，的確連我自己有時候都曾經這樣想過，我在前曾經認爲秦始皇是中國封建時代的眞正的開山，但經我近年研究的結果，我許明白當時的情形是有點兩樣的。

秦始皇是呂不韋的兒子，這個傳說只見於史記。本傳上說：

「呂不韋取邯鄲諸姬絕好善舞者與居，知有身。子楚（即異人）從不韋飲，見而說（悅）之，因起爲壽，請之。呂不韋怒，念業已破家爲子楚，欲以釣奇。乃遂獻其姬。姬自匿有身，至大期時生子政。子楚遂立姬爲夫人。」

這傳說雖然得到了久遠的廣泛的傳播，但其本身實在是可疑的。第一，僅見史記而爲國策所不載，沒有其它的旁證。第二，和春申君與女環的故事，如像一個刻板印出的文章，情節大類小說。第三，史記的本文即互相矛盾而無法說通。關於第三的一層須得加以解釋。

怎麼說史記本文自相矛盾呢？因爲他既說子政母爲邯鄲歌姬，然而在下文又說「子楚夫人，趙豪家女也」，這怎麼說得通呢？而且子政母既「自匿有身」，那還有什麼問題呢？『大期』據徐廣說是大過十二月，據譙周說是大過十月。要說不足期還有問題，既是大過了十二月或十月，那還有什麼問題呢？所以當時的學者對於這一事也就早有人懷疑，明時的湯聘尹認爲是「戰國好事者爲之」（史稗），又如梁玉繩的「史記志疑」認爲是司馬遷有意將『大期』字樣寫出，以「別嫌明微」，表示傳說的不可靠。司馬遷有沒有這樣微妙的用意不得而知，然而傳說的不可靠倒是千眞萬確的。

問題更可以推廣到爲什麼會有這樣的傳說產生？對於這層，前人也有一些推測。例如王世貞的『讀書後記』便有兩種說法。第一種是認爲呂不韋自己有意編造，他想用以暗示始皇，知道他才是眞正的父親，應該使他長保富貴。第二種是認爲呂氏的門客們洩憤，罵秦始皇是私生子，並使天下的人知道秦國是比六國先亡。事本出於推測，本來是無可無不可，不過照王氏的說法，卻未免把呂不韋和他的門客們看得太下作了。我在這兒不想多作辯駁，但卻想另外提出一種推測出來。我是認

爲是西漢初年呂后稱制的時候　呂氏之族如呂產呂祿輩做照春申君與女環的故事編造的。

據史記高祖紀，呂后之父「單父人呂公，善沛令，避仇，從之客，因家焉」。單父在漢爲河內郡山陽縣（今河南修武縣），與呂不韋所食邑「河南洛陽十萬戶」一在秦同屬三川郡。漢初之河南洛陽郡僅爲三川郡之一部分，其「戶五萬二千八百三十九」（漢書地理志），僅及呂氏戶口之一半而已。故呂后父呂公可能是呂不韋之族人。即使毫無族姓關係，呂后黨人爲使其稱制臨朝之合理化亦宜認呂不韋爲其族祖，秦始皇爲其族父，這樣便可對劉氏黨人說：天下本是我呂家的天下，你劉家還是從我呂家奪去的。我這自然也只是一種揣測，尙無直接證據，但是至少我們可以斷言：秦始皇是呂不韋的兒子的話，確實是莫須有的事。

（二）

秦始皇不僅不是呂不韋的兒子，而且毫無疑問地還是他的一位強有力的政敵。秦始皇和呂不韋的鬥爭，一般的人把它太看輕了，似乎認爲的確是爲了介紹嫪毒，爲了太后宣淫，所謂「中冓之言不可道也」的那麼一回事。其實就是關係嫪毒的故事，我相信，也一定有很大的歪曲。我們且根據史記　再把這一段故事作一番檢討吧。

異人即位之後便是秦莊襄王　「以呂不韋爲丞相，封爲文信侯，食河南洛陽十萬戶」，但莊襄王也只做了三年的國王便死了。接着便是秦始皇即位，即位時僅僅十三歲，還是一個孩子，政權不用說是操在被尊爲「仲父」的丞相呂不韋手裏的。在這初期的幾年，呂不韋在行政上應該不會有過

什麼製肘、有之 便是在這時有那怪物嫪毒的出現。始皇八年，嫪毒封為長信侯，予之山陽地，令毒居之，宮室，車馬，衣服，苑囿，馳獵，恣毒。事無大小皆決於毒。又以河西大原郡，更為毒國。 這嫪毒究竟是什麼人呢？

始皇益壯，太后淫不止 呂不韋恐禍覺及己，乃私求大陰人嫪毒以為舍人，時縱倡樂，使毒以其陰關桐輪而行，令太后聞之，以啗太后。太后聞，果欲私得之。呂不韋乃進嫪毒，詐令人以腐罪告之。不韋又陰謂太后曰：可事詐腐，則得給事中。太后乃陰厚主腐者吏，詐論之，拔其鬚為宦者，遂得侍太后。太后私與通，絕愛之。有身，太后恐人知之，詐卜，當避時徙宮居雍，嫪毒常從，賞賜甚厚，事皆出於嫪毒。嫪毒家僮數千人，諸客求宦，為嫪毒舍人千餘人。……始皇九年，有告嫪毒非宦者，常與太后私亂，生子二人，皆匿之，與太后謀曰：王即薨，以子為後。於是秦王下吏治，具得情實。事連相國呂不韋。九月，夷嫪毒三族。殺太后所生兩子，而遂遷太后於雍。嫪毒舍人皆沒其家而遷之蜀。王欲誅相國，為其奉先王功，及賓客辯士為遊說者衆，王不忍致法。秦王十年十月免相國呂不韋。及齊人茅焦說秦王，秦王乃迎太后於雍，復歸咸陽，而出文信侯就國河南。歲餘，諸侯賓客使者相望於道，請文信侯。秦王恐其為變，乃賜文信侯書曰：君何功於秦，秦封君河南，食十萬戶？君何親於秦，號稱仲父？其與家屬徙處蜀！呂不韋自度稍侵，恐誅，乃飲酖而死。秦王所加怒呂不韋嫪毒皆已死乃皆復歸嫪毒舍人遷蜀者。

（據史記呂不韋傳）

這故事也僅見於史記。呂不韋在這裏所演的節目也同樣可疑。首段介紹嫪毒的一節 完全

像「金瓶梅」一樣的小說，還要等而下之，實在是不成話。我看，這一定是出於嫪毐的揑誣反噬。

嫪毐和莊襄王后，看來很像清末的西太后與李蓮英，呂不韋演的是李鴻章的節目，秦始皇却比光緒皇帝更能幹，或者更有運氣，所以結果他是佔了勝利。你看嫪毐的氣焰不夠十足嗎？賜封長信侯，家僮數千人，無聊的說客甘願做宦官的舍人的也有千餘人（和明末向魏忠賢稱乾兒的一樣），而且『事無大小皆決於毐』，這不是比呂不韋的勢力還要來得專擅嗎？照情勢上看來，他和呂不韋一定是有鬥爭的，而戰國策魏策上有一段文字也恰好可以作爲這一個推測的證明。

「秦攻魏急。或謂魏王曰……秦自四境之內，執法以下至於長輓者，故畢曰『與嫪氏乎？與呂氏乎？』雖至於門閭之下，廊廟之上，猶之如是也。今王割地以賂秦，以爲嫪毐功，卑體以尊秦，以因嫪毐。王以國贊嫪毐，則嫪毐勝矣。王以國贊嫪氏，太后之德王也，深於骨髓，王之交最爲天下上矣。秦魏百相交也，百相欺也。今由嫪氏善秦而交爲天下上，天下孰不棄呂氏而從嫪氏？天下必（畢）舍呂氏而從嫪氏，則王之怨報矣。」

這或人的說法正明明指出呂氏與嫪氏的對立，太后與始皇的對立。嫪毐與太后通謀，明明有篡奪上位的野心，故當他被人告發了之後，他就首先發亂，『矯王御璽及太后璽以發縣卒及衞卒官騎戎翟君公舍人，將欲攻蘄年宮爲亂』。秦始皇乃「令相國昌平君昌文君發卒攻毐」。這「昌平君」，據司馬貞史記索隱以爲『楚之公子，立以爲相，後徙於郢，項燕立爲荊王。史失其名。昌文君亦不知也』。考秦只有左右二相國，於時呂不韋爲相尙未廢免，則昌文君應該就是文信侯的別號，照道理上講來文信侯也是應該輔助秦始皇誅鋤嫪毐的。在這樣的情形之下『戰咸陽，斬首數百』，嫪毐被生擒，除掉被處死了的八數之外，遷蜀的舍人也有「四千餘家」。嫪毐的勢力算被全滅。但當嫪

被作揭時，他當然儘可以栽誣文信侯，極盡他的反噬的能事了。

我們看　假使呂氏和嫪氏果真是同黨，在嫪氏誅戮之後，秦始皇為什麼還能那麼容忍，在一年之後才免呂不韋的相（九年九月誅嫪，十年十月免呂），而且僅僅免他的相？等到齊人茅焦替太后遊說，讓秦始皇把太后迎回之後，而同時便出文信侯就國。又再隔「歲餘」，秦始皇要文信侯與其家屬徙蜀，便是充軍背邊，而在前充軍的嫪氏舍人等文信侯一死即被由蜀詔回。這兒對立着的嫪呂二勢力之一消一漲，或遞消遞漲，不是很明白的嗎？茅焦，無疑的是中傷了呂氏，他對秦始皇所說的話，照始皇本紀，僅有「秦方以天下為事，而大王有遷母太后之名，恐諸侯聞之，由此倍（背）秦也」的這樣幾句，這樣並不足以說動秦始皇　說苑正諫篇有左列一段比較詳細的紀錄

秦始皇帝太后不謹，幸郎嫪毐，封以為長信侯，為生兩子。毐專國事，浸益驕奢。與侍中左右貴臣博飲，酒醉，爭言而鬥　瞋目大叱曰：吾乃皇帝（案於時尚未稱皇帝）之假父也，窶人子何敢乃與吾亢（抗）！所與鬥者走行白皇帝。皇帝大怒。毐懼誅，因作亂。戰咸陽宮。毐敗　始皇乃取毐四肢車裂之　取其兩弟囊撲殺之，取皇太后遷之於萯陽宮。……齊客茅焦乃往上謁曰：……陛下車裂假父，有嫉妒之心，囊撲兩弟，有不慈之名，遷母萯陽宮，有不孝之行；縱蒺藜於諫士，有桀紂之治；今天下聞之，盡瓦解無嚮秦者，臣竊恐秦亡，為陛下危之……皇帝乃立焦為仲父，爵之上卿　皇帝立駕千乘萬騎　空左方，自行迎太后萯陽宮，歸於咸陽，太后大喜，乃大置酒待茅焦　及飲　太后曰：抗枉令直，使敗更成，安秦之社稷，使妾母子復得相會者，盡茅君之力也

敘得雖相當詳細，但顯然使用着小說家的筆法，茅焦所說的話也不過把史記的文句略略擴

充了一下而已。照那樣的讒話，不僅不能說動秦始皇，而且反會激怒他的。什麼「假父」，什麼「兩弟」，秦始皇受得了嗎？故爾像這樣寫小說，也是蹩腳的小說。我們如細心地從嫪呂兩氏的消漲以及前後事實的脈絡來推測，茅焦所以解說於秦始皇的，一定是替太后與嫪氏洗刷，而對於呂氏加以中傷。這是很容易的，便是說要呂氏才有篡奪的野心，而太后與嫪氏是忠於王室的人。要這樣說，才能夠轉得過始皇的意念，而始皇的意念也就正轉了。故爾迎回太后，即逐出不韋，而且還大下逐客令。直至十二年，文信侯不韋死，其賓客數千人竊葬於洛陽北芒山，「其舍人臨者，晉人也逐出之。秦人，六百石以上，奪爵，遷；五百石以下，不臨，遷，勿奪爵」。而到了秋天來，則「復嫪毒舍人遷蜀者」。如沒有對立相克，這事實的錯綜是無法說明的。特惜茅焦之說，內容失傳，諒亦無法傳於外，史公只是信筆敷衍而已。

但要說呂不韋有篡奪的野心，有什麼根據可以贏得始皇的相信呢？有的，這根據就在一部「呂氏春秋」。我們請研究「呂氏春秋」吧，從那兒你可以知道秦始皇和呂不韋的衝突，就在思想上已經是怎麼也不能解的一個死結。

（三）

「魏有信陵君，楚有春申君，趙有平原君，齊有孟嘗君，皆下士，喜賓客，以相傾。呂不韋以秦之強，羞不如，亦招致士，厚遇之，至食客三千人。是時諸侯多辯士，如荀卿之徒，著書布天下。呂不韋乃使其客人人著所聞，集論，以為八覽，六論，十二紀，二十餘萬言，以為

備天地萬物古今之事，號曰呂氏春秋。布咸陽市門，懸千金其上，延諸侯遊士賓客，有能增損一字者予千金』。

（據史記本傳）

『呂不韋者秦莊襄王相，亦上觀尚古，删拾春秋，集六國時事，以為八覽六論十二紀，為呂氏春秋』。

（據史記十二諸侯年表）

『呂氏春秋二十六篇，秦相呂不韋輯，智略士作』。

（據漢書藝文志）

「呂氏春秋」這部書到現在還存在，雖然次第已經改變為十二紀八覽六論，內容也略略有些奪佚或錯簡。這書是在一定的計劃下編成的，十二紀每紀各五篇，尾上附一篇「序意」 八覽每覽應該是八篇，但開首的「有始覽」只有七篇，可知定然脫落了一篇，序意篇也係殘文，題名下標注「一作廉孝」，則有始覽所奪的一篇或許怕就是「廉孝」。六論每論各六篇 以上合共一百六十篇，論理是應該有一百六十一篇的，古人著書，序文照例在書後，「序意」雖在十二紀之後，但就全書看來，十二紀應該依著史記的序列，是在八覽六論之後的。

呂氏輯成這部書的年代，序意篇裏面表示得很明白，便是「維秦八年，歲在涒灘，秋甲子朔，朔之日良人請問十二紀」云云。「維秦八年」自然就是秦始皇八年，先秦列國紀年，在金文中每每有這樣的例子，如越國的者汈鐘稱『隹越十有九年』，鄀公鐘稱 隹鄀正二月』，鄀公平侯鼎稱『隹鄀八月』，鄧伯氏鼎稱『隹鄧八月』，鄧公簋稱『隹鄧九月』之類。前人不明此例，又以涒灘

之歲與後世甲子紀年之逆推不合，遂多立異說，或以爲「八」乃六或四之訛，又或以爲乃統莊襄王而言，都是削足就履之論。古人太歲紀年乃依實際天象而得，與後世甲子並不一貫，卽此也就是證明。今要破此證明而求其一貫，那眞是以不狂爲狂了。

成書於八年，草創或當在六七年時。在這時候，內則始皇已近成人，而嫪氏勢力日益膨大，外則六國日見衰頹，天下將趨於一統。呂氏在這時候纂成這一部書，綜合百家九流，暢論天地人物，決不會僅如司馬遷所說，只是出於想同列國的四公子比賽比賽的那種虛榮心理的。這書在漢書藝文志被列於「雜家」，而「雜家」中的各書事實上要以本書爲代表作，所謂「兼儒墨，合名法，知國體之有此，見王治之無不貫」，正好是對於這部書的批評。「雜」之爲名無疑是有點惡意的。這書不僅在思想上兼收並蓄，表現得「雜」，就是在文字結構上也每每飣餖泄踏，表現得「雜」。因爲篇數有一定的限制，各篇的長短也約略相等，於是便有好些篇目明明是勉強湊成，或把一篇割裂爲數篇（此例甚多），或把同一內容改頭換面而重出（例如「應同」與「召類」，「務大」與「諭大」，「去尤」與「去囿」），因而全書的體裁，在編制上實在也相當拙劣的。然而這書卻含有極大的政治上的意義，也含有極高的文化史上的價值；向來的學者似乎還不曾充分的認識。

首先我們要注意，自春秋末年以來中國的思想得到一個極大的開放，呈現出一個百家爭鳴的局面。這是因爲奴隸制度解紐了，智識下移，民權上漲 大家正想求得一條新的韌帶，以作爲新社會的綱領。儒墨先起，黃老繼之，更進而有名法縱橫，陰陽兵農，各執一端，各持一術，欲競售於世，因而互相鬥爭，入主出奴，是丹非素。卽在本書中對於這種情勢也有敍述：

「老聃貴柔，孔子貴仁，墨翟貴廉，關尹貴清，子列子貴虛，陳駢貴齊，陽生貴己，孫臏

貴勢 王廖貴先 兒良貴後。此十人者皆天下之豪士也。」（以上見不二篇）「故反以相非，反以相是。其所非方其所是也，其所是方其所非也。是非未定而喜怒鬥爭反爲因矣。吾不非鬪，不非爭，而非所以鬥，所以爭。故凡鬥爭者是非已定之用也。今多未定其是非而先疾鬥爭，此惑之大者。」（以上見蕩兵篇，據盧文弨校，二文當銜接）

像這樣對立爭持的局勢，在做莊子天下篇的人便抱着是一種悲觀的態度：「悲夫，百家往而不反，必不合矣。……道術將爲天下裂」。而在呂氏則企圖「齊萬不同，愚智工拙，皆盡力竭能，如出乎一穴」（不二）。

特別是儒墨，在當時是鬥爭得最劇烈的兩派，差不多彼此之間是不以人相看待的，誠如本書所說：「日以相驕，奚時相得，若儒墨之議」（下賢）。然而呂氏卻竟把它們兼合了，書中單是以孔墨對舉的辭例便一共有十一處。（當染、尊師、不侵、諭大、愼大、順說、貴因、高義、博志、有度、務大諸篇）給予了這兩位大師及其徒屬以同等的尊敬，這決不是儒墨兩家自動地所能辦得到的事，也不是道家所取的那種「二者交譏」的態度。（只一有度一例多少露此痕跡，蓋刊落未盡者，說詳下。）

其次，它對於各家雖然兼收並蓄，但卻有一定的標準，主要的是對於儒家道家採取盡量攝取的態度，而對於墨家法家則出以批判。這是最值得注意的本書的一個原則，也可以說是呂不韋這位古人作爲政治家或文化批評家的生命。而且我們還要知道，他是在秦國做丞相，在秦國著書的人，在秦國要批判墨家法家，與在秦國要推尊儒家道家，在這行爲自身已經就帶有革命的意義。因爲秦法自商鞅以來便採取了法家的精神，而自惠王以來又滲入了墨家的主張。墨家鉅子的腹䵍是惠王的

「先生」，唐姑果是惠王的親信，還有田鳩謝子這些墨者都曾先後在惠王時代入秦，故秦自惠王時已有墨，而在昭王時却還沒有儒。荀卿，先秦儒家最後的這一位大師，在昭王時曾入秦，昭王見他時開口便說：「儒無益於人之國」（荀子儒效篇），昭王的丞相應侯范雎問荀卿「入秦何見？」荀子答應他：山川形勢勝，民風純樸，百吏忠實服務，士大夫不朋黨比周，朝事無留滯，然而說不上王道，其原因就是「無儒」（荀子強國篇）。這可見在昭王時儒術還沒有入秦，而道家是更無用論了。

惠王享國二十七年，武王繼之，僅四年而歿，昭王繼之，在位凡五十六年。荀子遊秦當在四一年范雎為相以後，五一年蔡澤代范雎為相以前，或者與呂不韋的初入秦是約略同時的吧。墨家入秦後已七、八十年，秦尚「無儒」，這是事實。而在這「無儒」的秦國，僅僅十年之後，呂不韋却把大量的儒者輸入了，這却也是事實。這個事實在論呂不韋的為人和政見上是最必需注意的，然而却為向來的學者所忽視了。

把這些主要的關鍵弄明白了之後我們再去讀「呂氏春秋」，你可以發覺着它並不「雜」，它是有一定的權衡，有嚴正的去取。在大體上它是折衷着道家與儒家的宇宙觀和人生觀，尊重理性，而對於墨家的宗教思想是摒棄的。它採取着道家的衛生的教條，遵守着儒家的修齊治平的理論，行夏時，重德政，隆禮樂，敦詩書，而反對着墨家的非樂非攻，法家的嚴刑峻罰，名家的詭辯苛察。它主張虛君主制，並鼓吹着儒家的禪讓說，和「傳子孫，業萬世」的觀念根本不相容。我們了解了這些，再去讀「呂氏春秋」，你可以發覺它的每一篇每一節差不多都是和秦國的政治相反對，尤其是和秦始皇後來的政見與作風簡直是在作正面的衝突。

要秦始皇才是呂不韋的眞正的死對頭，秦始皇要除掉呂不韋可以說是理所當然而亦勢所必然。他旣要除掉呂氏，當然是「欲加之罪，何患無辭」的，而體貼意旨，替呂氏的反對黨太后與嫪氏說話的人，如茅焦，難道還不曉得利用這種思想的衝突，拿來作爲挑撥離間的工具嗎？茅焦或許不必就是太后黨，但他是「齊人」，他要對敵國的君臣離間，他要中傷呂不韋，在他或許也就如魏國的「或人」那樣，正是出於忠於祖國的政略。又看秦始皇對於呂不韋的彈壓，終不像對於嫪氏那樣放手，也足以證明他自己是有些內咎，有些顧慮。那麼，凡在呂不韋名下的一些污穢事跡，我們是不能無條件地認爲眞正的史實的。

（四）

折衷着道家與儒家的那種宇宙觀和人生觀是怎樣的呢？它是宇宙萬物出於一元，這個一元叫着「太一」，又叫着「道」，更素樸一點的時候便叫着「精氣」。由這渾沌的一元而判生天地，便分陰分陽；由這對立的陰陽兩氣的推移而生出變化，便有萬事萬物出現。一既生萬，萬復歸於一，循迴返復，無有終窮。

「太一出兩儀，兩儀出陰陽。陰陽變化，一上一下，合而成章。渾渾沌沌，離則復合，合則復離，是謂天常。天地車輪，終則復始，極則復反，莫不咸當。日月星辰，或疾或徐，日月不同，以盡其行。四時代興，或暑或寒，或短或長，或柔或剛。萬物所出，造於太一，化於陰陽。」（大樂）

你看，它這「太一」，豈不就是易傳上的太極？所謂「太極生兩儀，兩儀生四象」，又所謂「分陰分陽，遞用柔剛」，和這兒的話不正是大同小異？注重變化，所謂「剝極必復，復極反剝」，不也和這兒有同一的聲息？但這「太一」却本是「道」的別名：

道也者至精也，不可爲形，不可爲名，強爲之名，謂之太一。（大樂）

這不又純全是道家的口吻？所謂「有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以爲天下母。吾不知其名，字之爲道。強爲之名曰大（一）」（道德經上二十五章）。

這「道」，這「太一」，究竟是什麽？是觀念，還是實體，從這些文句中判斷不出。看情形，似乎就是別的篇章中所說的「精氣」。

「天道圓，地道方。……精氣一上一下，圓周復雜，無所稽留，故曰天道圓。萬物殊類殊形，皆有分職，不能相爲，故曰地道方」（圜道）

『精氣之集也，必有入也。集於羽鳥與，爲飛揚；集於走獸與？爲流行；集於珠玉與？爲精明；集於樹木與？爲茂長；集於聖人與？爲夐明。精氣之來也，因輕、而揚之；因走、而行之；因美、而良之；因長、而養之；因智、而明之』。（盡數）

這和孟子所說的「浩然之氣」，或者「夜氣」，顯然又有一脈的相通了。寫這些字句的人顯然在做詩，他在這些觀念中感受着高度的陶醉，他的精神在隨着宇宙的盈虛而波動，隨着精氣的上下而抑揚，他在宇宙萬彙中顯然是看出了音樂。

這些文辭明顯地是把儒家與道家折衷了，但是從這裏我們看得出變化，却看不出進化，似乎宇宙萬物只是在那兒兜圈子。這兜圈子的觀念表現得更具體點的，是它採取了五行生勝與五德終始的

說法，這表現在十二月紀和蕩兵應同諸篇。

十二月紀同於禮記中的「月令」，淮南鴻烈中的「時則」，逸周書中也有這一篇，這論理不是呂氏門下所撰錄，但不能出於戰國以前。在這裏已經採用着石申（戰國時魏人）二十八宿的完整系統，而滲透着五行相生的配合。

	日	帝	神	蟲	音	數	味	臭	祀	祭先	性	事	色	穀	牲	德
春	甲乙	太皞	句芒	鱗	角	八	酸	羶	戶	脾	仁	貌	青	麥	羊	木
夏	丙丁	炎帝	祝融	羽	徵	七	苦	焦	灶	肺	禮	視	赤	菽	雞	火
中	戊己	黃帝	后土	倮	宮	五	甘	香	中霤	心	信	思	黃	稷	牛	土
秋	庚辛	少皞	蓐收	毛	商	九	辛	腥	門	肝	義	言	白	麻	犬	金
冬	壬癸	顓頊	玄冥	介	羽	六	鹹	朽	行	腎	智	聽	黑	黍	彘	水

這里中央土一項是爲呂氏所沒有的，係依禮記月令所補。五性與五事只有孟夏紀裏面有「禮」與「視」兩項，其他也是據別種資料補充的。

像這樣凡是五項爲一系統的東西都整整齊齊地配列起來，自然不足五項的要益它一下，譬如在四季之外添一中氣，在四方之內添一中央；超過五項的要損它一下，如數減去一二三四，六牲省去馬，沒有的，當然可以依照這個公式從新造出，如五帝五神之類都是新編的系統。這在現代看來，

當然是牽強附會，有好些項目簡直可笑。而且在秦以後，這一套觀念更作了畸形的發展，成爲迷信的大本營，妖怪的間諜網，竄入於最基本的生活習慣中，就給惡性癌腫的竄走絡一樣，是足維持了二千多年的絕對權威，到現在雖然被推翻了，而它的根荄依然沒有拔盡。不過這是後來的事，是封建社會使這一思想走入了迷宮，沒有得到合理的發展。這一思想在它初發生的時候，我們寧當說它是反迷信的，更近於科學的。在神權思想動搖了的時代，學者不滿足於萬物爲神所造的那種陳腐的觀念，故爾有無神論出現，有太一陰陽等新的觀念產生。對這新的觀念猶嫌其籠統，還要更分析入微，還要更具體化一點，於是便有這原始原子說的金木水火土的五行出現，萬物的構成求之於這些實質，五個大原素，這思想應該算是一大進步。這本由子思孟軻所倡導（見荀子非十二子篇）而爲陰陽家的鄒衍所發展了。在二千多年前的智識水準能分析到這樣的程度已經是不容易的，而秦以後的那一大批畸形的發展，子思孟軻鄒衍都不能任其罪，即思想本身亦不能任其罪。要打破迷信的思想，須推翻封建的機構。我們不要看見五行說後來的迷信化，遺禍於世過深，便連它發生時的進步性都要推翻打倒，那是不科學，不辯證的看法。譬如近代的化學在歐洲中世紀時也曾爲迷信的點金術，我們並不因點金術的歷史而推翻化學，也不因此而否認希臘的恩披多克列士（Empedocles）的四行——地氣水火——爲原子論的始祖，要用比附的方法來說吧，或者子思孟軻就等於恩披多克列士和其一派，而鄒衍則如後起的德摩克里特士（Demokrites）吧。原子說在印度古代思想中也有，在佛教之前的勝宗以四大地水火風爲極微，爲形成萬物之根。四項原素與希臘相同，而希臘爲後，可能是由印度的輸入。子思的五行雖有三項相同，而金木兩項與風絕異，應該也有他的獨創性的。

把五行配於節季，更把五德的終始作爲天地剖判以來的轉移過程，這不用說是五行的觀念論化，但它的動機也是想利用這更新的見解來作爲說明宇宙萬物之生成及運動的原理。但五行節季和五德終始的次第不相一致，這是値得注意的。

五行節季是以相生爲序，木火土金水，而五德終始則爲土木金火水，倒數上去便是相尅爲序的。五德終始的大略見於蕩兵篇與應同篇：

黄炎故用水火矣，共工氏固次作難矣，五帝固相與爭矣，遞興廢，勝者用事。」（蕩兵）

「凡帝王之將興也，天必先見祥乎下民。黄帝之時天先見大螾大螻。黄帝曰土氣勝。土氣勝故其色尚黄，其事則土。及禹之時，天先見草木秋冬不殺。禹曰木氣勝。木氣勝，故其色尚青，其事則木。及湯之時，天先見金刃於水。湯曰金氣勝。金氣勝，故其色尚白，其事則金。及文王之時，天先見火赤烏銜丹書集於周社。文王曰火氣勝。火氣勝，故其色尚赤，其事則火 代火者必將水。天且先見水氣勝。水氣勝故其色尚黑，其事則水。水氣至而不知備數，將徙於土。」（應同）

以相生的次序而遞禪，五帝和五神都各有一定的時期交代，這似乎很民主，這大約就是禪讓說的擴大（倒過來 當然也就成爲根原）。在這兒宇宙每年一次的在兜圈子，五行也跟着兜圈子。

以相尅的逆序而轉移，五帝便要用兵爭取勝負，勝者爲主，各人所主的時間無定限，主得不好便要起革命而且可以跳躍。這自然是征誅說的擴大（倒過來，當然也就成爲征誅的根據）。在這兒宇宙，算可說是人事界吧，以不定的大期限在兜大圈子，五行也跟着兜大圈子。

這兩套學說斷然是採自兩家，『月令』成爲了儒家的重要典禮，我想那一定是子思孟軻派的系統。五德終始說分明是採自鄒衍。這是陰陽家的本家。鄒衍的書可惜失掉了，它的大略就算幸存於本書及史記孟荀列傳。鄒衍當然是受了儒家的影響，但他完成了另外一個宗派。

但在這兩套學說裏面都只能看得出變化而看不出進化。儒家本來有『日新』的觀念的，就是鄒衍也這樣說過：『政教文質所以云救也，當時則用，過則舍之，有易則易也。故守一而不變者未睹治之至也』（漢書嚴安列傳），雖不十分明朗，可也包含有進化的念頭，特在宇宙原理中似乎沒有找到方法來說明，或者也就是那種循環的公式太固定了，函蓋不了實際。

因此呂氏書中在討論宇宙原理的範圍之外也透露了些進化的消息：

『夷（原作東）夏之命，古今之法，言異而典殊，故古之命多不通乎今之言者，今之法多不合乎古之法者。』（察今）

『治國無法，則亂。守法而不變，則悖。悖亂，不可以持國。世易時移，變法宜矣。』（同上）

這很明顯地與鄒衍『有易則易』之說相平行，同時也接近於荀子的『法後王』的意見。至如恃君覽一篇，那差不多就是上舉『察今』篇的那些話的詳細的引證，今摘其大略如下：

『凡人之性，爪牙不足以自守衛，肌膚不足以扞寒暑，筋骨不足以從利辟害，勇敢不足以卻猛禁悍，然且猶裁萬物，制禽獸，服狡蟲，寒暑燥濕弗能害，不唯（爲）先有其備，而以羣聚耶？羣之可聚也，相與利之也。利之出於羣也，君道立也。……昔太古嘗無君矣，知母不知父。無親戚兄弟夫妻男女之別，無上下長幼之道，無進退揖讓之禮，無衣服履帶宮室畜積之

便，無器械舟車城郭險阻之備，此無君之患。……聖人深見此患也，故為天下長慮莫如置天子也，為一國長慮莫如置君也。」（恃君覽）

這由原始社會看出來的社會進化是很合乎實際的，這當然是由古代傳說得來的概念，但在周遭的後進民族中也找到直接的證佐，恃君覽中也是有所序述的，我們可以不必多事徵引了。

（五）

我們跳躍一步來檢討呂氏書中的政治主張吧。我在這兒要取一個巧，只想把一些重要的文句彙集起來，無須乎多事說明。

第一，他是反對家天下制的。

「昔先聖王之治天下也必先公，公則天下平矣。平得於公。……天下，非一人之天下也，天下之天下也。」（貴公）

「置君非以阿君也，置天子非以阿天子也，置官長非以阿官長也，德衰世亂，然後天子利天下，國君利國，官長利官。此國之所以遞興遞廢也　亂難之所以時作也。」（恃君覽）

「天下之士也者，慮天下之長利而固處之以身。若「人」也，利雖倍於今而不便於後，弗為也；安雖長久而以私其子孫，弗行也。」（長利）

「誅暴而不私，以封天下之賢者，故可以為王伯。若使王伯之君　誅暴而私之，則亦不可以為王伯矣。」（去私）

第二，他是尊重民意的。

『先王先順民心。』（順民）

『凡舉事必先審民心然後可舉。』（仝）

『宗廟之本在於民。』（務本）

『聖人南面而立，以愛利民爲心。』（精通）

『仁人之於民也，可以便之，無不行也。』（愛類）

『賢人之不遠海內之路而時往來於王公之朝，非以要利也，以民爲務故也。』（同）

『上世之王者衆矣，而事皆不同：其當世之急，憂民之利，除民之害，同。』（同）

『凡君之所以立，出乎衆也。立已定而舍其衆，是得其末而失其本。得其末而失其本，不聞安居。……夫以衆者，此人君之大寶也。』（用衆）

『民無常用也，無不常用也，唯得其道爲可。』（用民）

『執民之命，重任也，不得以快意爲故（事）。』（行論）

『暴虐姦詐之與義理反也，其勢不俱勝，不兩立。』（懷寵）

第三，他是贊成修齊治平的哲人政治的。

『爲國之本在於爲身。身爲而家爲，家爲而國爲，國爲而天下爲。故曰：以身爲家，以家爲國，以國爲天下。』（執一）

主道約，君守近。太上反諸己，其次求諸人。其索之彌遠者，其推之彌疏。其求之彌強者，其失之彌遠。』（論人）

「成身莫大於學。身成則爲人君弗強而平矣。有大勢，可以爲天下正矣。」（尊師）

「聖人成其身而天下成，治其身而天下治。故善響者，不於響，於聲；善影者，不於影，於形；爲天下者，不於天下，於身。」（先己）

「聖人組修其身，而成文於天下。」（同）

「聖人行德乎己，而四方咸飭乎仁。」（精通）

第四，他是謳歌禪讓制的。

「堯舜賢者也，皆以賢者爲後，不肯與其子孫，猶若立官必使之方。今世之人主皆欲世勿失矣，而與其子孫，立官不能使之方，以私欲亂之也。」（圓道）

「敗莫大於愚。愚之患，在必自用。自用則戇陋之人從而賀之。有國若此，不若無有。古之與賢，從此生矣。非惡其子孫也，非徼而矜於名也，反（返）其實也。」（士容論）

「自上世以來，天下亡國多矣，而君道不廢者天下之利也。故廢其非君而立其行君道者。」（恃君覽）

第五，他主張虛君主制。

「君也者處虛，素服而無智，故能使衆智也。智反無能，故能使衆能也。能執無爲，故能使衆爲也。無智、無能、無爲，此君之所執也。」（分職）

「善爲君者無識，其次無事。有識則有不備矣，有事則有不恢矣。不備不恢，此官之所以疑，而邪之所從來也。」（君守）

「得道者必靜，靜者無知。知乃無知，可以言君道矣。」（同）

「大聖無事而千官盡能。」（同）

「作者擾，因者平。惟彼君道，得命之情。故任天下而不強（上德）。」（同）

「古之王者，其所爲少，其所因多。因者，君術也，爲者，臣道也。」（任數）

「凡君也者處平靜，任德化，以聽其要。」（勿躬）

「明君者非徧見萬物也，明於人主之所執也。有術之主者，非一自行之也，知百官之要也。知百官之要，故事省而國治也。」（知度）

「有道之主，因而不爲，責而不詔，去想去意，靜虛以待。不伐之言，不奪之事，督名審實，官復自司。以不知爲道，以奈何（好問也）爲寶。」（同）

「凡主有識，言不欲先。人唱我和，人先我隨。以其出爲之入，以其言爲之名，取其實以責其名，則說者不敢妄言，而人主之所執其要矣。」（審應覽）

「賢主勞於求人，而佚於治事。」（士節）

「古之善爲君者，勞於論人，而佚於官事，得其經也。不能爲君者，傷形費神，愁心勞耳目，國愈危，身愈弱，不知要故也。」（當染）

「天子不處全，不處極，不處盈。全則必缺，極則必反，盈則必虧。」（博志）

「用則衰，動則暗，作則倦。衰、暗、倦，三者非君道也。」（勿躬）

「人主好以己爲，則守職者舍職而阿主之爲矣。」（君守）

「人主以好暴示能，以好唱自奮；人臣以不爭持位，以聽從取容；是君代有司爲有司也。」（任數）

『亡國之主必自驕，必自智，必輕物。自驕則簡士，自智則專獨，輕物則無備。無備召禍，專獨位危，簡士壅塞。欲無壅塞，必禮士；欲位無危，必得衆；欲無召禍，必完備。三者人君之大經也。』（驕恣）

『世主之患，恥不知而矜自用，好愎過而惡聽諫，以至於危。恥無大乎危者。』（似順論）

『人主之所惑者……以其智強智，以其能強能，以其爲強爲。此處人臣之職也，而欲無壅塞，雖舜不能爲。』（分職）

『俗主虧情，故每動爲亡敗。……其於物也，不可得之爲欲，不可足之爲求，大失生本；民人怨謗，又樹大讎；意氣易動，蹻然不固；矜勢好智，胸中欺詐；德義之緩，邪利之急；身以困窮，雖後悔之，尚將奚及？巧佞之近，端直之遠。國家大危，悔前之過，猶不可及。聞言而驚，不得所由；百病怒起，亂難時至。以此君人，爲身大憂。』（情欲）

『天下爲公』這樣的話，在現在說起來，當然是很平常的了。但在家天下的時代，尤其是在奴隸領主政權的時代，那應該是有一種鋼鐵的聲音的。既認『天下爲公』，自然就是主張民主，把天下國家的主體移到了人民身上來。處理天下國家的事當然也就是人民的事，但人民要選擇賢者來處理，所以說『君之所以立，出乎衆』。君必定要賢人才可以做得。爲了要代代都是賢人，那就只好採取禪讓的方式，未成爲奴隸制前的原始社會，的確也是這樣的。但後來奴隸制成立，成爲了家天下的方式，君位是由子孫繼承了。以子孫來繼承君位，那爲君的人便不能保證代代都是賢人。照理想上說來，自然是以恢復禪讓制爲最好。但這不是那麼輕容易辦得到的。而且在戰國中葉燕國的王噲與子之演過一次禪讓的鬧劇，鬧出了笑話，自不免爲當時學者間的禪讓說的一個打擊。因而便

有虛君主制的想法出來。那樣，如人君賢固然好，如不賢也就不致壞事了。故儒家主張「恭己正南面，垂拱而治」，道家主張「無爲而治」，就是法家也是同樣，只是主張用「術」（手腕）而已。只有墨家不同，它是絕端主張強力躬行的。

呂氏書中的關於政治理論的系統大體上是因襲儒家，雖然在君道一層頗近於道家，有時甚至有些法家的氣息（如上舉審分覽語），無疑地，呂不韋本人一定是一位民主思想者，至少可以說是一位民主的政治家，不然他是不會容許這種理論在他的名下綜合起來的。

（六）

「行夏之時」，是孔子假如執政時首先想施行的一條政綱。這種以孟春建寅之月爲歲首的所謂夏曆，和中國的農業社會很適應，施行起來對於一般的農民會很感覺方便，故對孔子特別重視它。呂氏所重視的也就是這夏曆，十二月紀便是證明。十二月紀，是一部王者的年中行事或施政歷程，是儒家式的重農制度下的一套重要的典禮。故呂氏即使取自成文，也可證明他把這套典禮是看得怎樣寶貴。真的，呂氏本人很有意思。他的出身雖是陽翟大賈，而他卻是一位重農主義者，這是值得注意的事。

「霸王有不先耕而成霸王者，古今無有。此賢不肖之所以殊也。」（貴當）

古先聖王之所以導其民者，必先務於農。民農，非徒爲地利也，貴其志也。民農則樸，樸則易用，易用則邊境安，主位尊。民農則重，重則少私義，少私義則公法立，力專一。民農

則其產復（複），其產復則重徙，重徙則死其處而無二慮。民舍本而事末則不令（原作合），不令則不可以守，不可以戰。民舍本而事末，則其產約，其產約則輕遷徙，輕遷徙則國家有患皆有遠志，無有居心。民舍本而事末則好智，好智則多詐，多詐則巧法令，以是為非，以非為是。（上農）

他所說的這些道理究竟是不是絕對正確，我們可以不必追問，但他明白地是重農，不僅是視為重要的生產，而且是視為重要的政略。

儒家是主張德政的，孔子說：「導之以政，齊之以刑，民勉而無恥。導之以德，齊之以禮，有恥且格」。這種思想也在呂氏書中流蕩着。

『為天下及國，莫如以德，莫如行義。以德以義，不賞而民勸，不罰而邪止。』（上德）

『古之王者，德迴乎天地，澹（贍）乎四海，……虛素以公，小民皆（偕）之。其之（赴也）敵，而不知其所以然。此之謂順天。教，變容改俗，而莫得其所受（授）之。此之謂順情。……豈必以嚴罰厚賞哉！嚴罰厚賞，此衰世之政也。』（同）

『凡用民，太上以義，其次以賞罰。其義則不足死，賞罰則不足去就，若是而能用其民者，古今無有。』（用民）

『古之君人者，仁義以治之，愛利以安之，忠信以導之，務除其災，思致其福。故民之於上也，……若五種之於地也，必應其類而蕃息於百倍。』（適威）

『禮煩則不莊，業煩則無功，令苛則不聽，業多則不行。』（同）

注，德政並不是說不用刑罰，儒家本沒有這樣的意思，呂氏也沒有這樣的意思。（假使是不

用、那便成爲道家、）他們只是說不能專用刑罰而已（假使是專用，那便成爲法家、）孔子也曾說過「必世而後仁」，又贊成「善人爲邦百年，亦可以勝殘去殺」。故爾呂氏同時也在主張賞罰必信，賞罰須有充實。

「賞罰加乎民，何事而不成！」（愼小）

「爲民綱紀者何也？欲也，惡也。何欲？何惡？欲榮利，惡辱害。辱害所以爲罰充也，榮利所以爲賞實也。賞罰皆有充實，則無不用矣。」（用民）

「宋人有取道者，其馬不進，倒而投之溪水。又復取道，其馬又不進，又倒而投之溪水。如此者三。雖造父之所以威馬，不過此矣。不得造父之道而徒得其威，無益於御。人主之不肖者有似於此，不得其道而徒多得其威。威愈多，民愈不用。……故威不可無有，而不足專恃，譬之若鹽之於味。凡鹽之用，必有所託也，不適則敗託而不可食。威亦然，必有所託然後可行。惡乎託？託於愛利。愛利之心諭，威乃可行。威太甚，則愛利之心息。愛利之心息而徒疾行威，身必咎矣。」（用民）

爲了調劑刑政，儒家是看重音樂的功用的，呂氏也承繼着這個傳統，在仲夏紀與季夏紀中費了不少的篇幅來討論音樂。他接受了公孫尼子的「樂記」的理論，有時還把它擴張了。在這兒同時還盡了反對墨家的能事。

「凡樂，天地之和，陰陽之調也。始生人者，天也，人無事焉，天使有欲，人弗得不求；天使人有惡，人弗得不辟。欲與惡所受於天也，人不得與（原作興）焉。不可變，不可易。世之學者有非樂者矣，安由出哉？」（大樂）

刑之大者爲兵。儒家不廢刑，故亦不廢兵。孔子爲政，須『足食足兵』而『教民卽戎』，呂氏也承繼着這個傳統 在孟秋紀與仲秋紀中，同樣費了不少的篇幅來討論兵，他主張義兵，而駁斥偃兵非攻之說，在這兒也盡了反對墨家的能事。

「古之聖王有義兵而無有偃兵 家無怒笞則豎子嬰兒之有過也立見，國無刑罰則百姓之悟（忤）相侵也立見，天下無誅伐則諸侯之相暴也立見。故怒笞不可偃於家，刑罰不可偃於國，誅伐不可偃於天下。……兵之所自來者遠矣，未嘗少選不用，貴賤長少賢者不肖相與同，有巨有微而已矣。察兵之微，在心而未發，兵也；疾視，兵也；作色，兵也；傲言，兵也；援推，兵也；連反，兵也；侈鬥，兵也；三軍攻戰，兵也。此八者，皆兵也 微巨之爭也。今世之以偃兵疾說者，終身用兵而不自知，悖。……」（蕩兵）

「凡爲天下之民長慮也（原作『也慮』，今乙），莫如長有道而息無道，賞有義而罰不義。今世學者多非乎攻伐，非攻伐而取救守，則鄉（嚮）之所謂長有道而息無道，賞有義而罰不義之術不行矣。……爲天下之長患，致黔首之大害者，若說爲深。」（振亂）

關於『非樂』與『非攻』，像這樣對於墨家的批評，可以說是相當猛烈，而全書中所取於墨家的地方也很少，如尙賢節用，並不是墨家的特見，薄葬也並沒有到墨家所主張的那樣脊觳的地步。此外則墨家兼愛而呂氏不兼，他說『仁也者仁乎其類者也』（愛類）。呂氏也採取儒家的孝道，在先秦書籍中首先引用『孝經』（察微）。孝道被認爲是平天下治國家之本，『夫執一術而百善至，百邪去，天下從者，其惟孝也。故論人必先以所親而後及所疏，必先以所重而後及所輕』（孝行）。對於親疏輕重而有先後，是儒家的差等愛，並非墨家的兼愛。

呂氏也主張忠，俑將忠與孝並列。「先王之教莫榮於孝，莫顯於忠，（勸學）。「成身莫大於學，身成則爲人子弗使而孝矣，爲人臣弗令而忠矣，（尊師）。「賢者之事也，雖貴不苟爲，雖聽不自阿，必中理然後動，必當義然後舉，此忠臣之行也」（不苟）。這和墨家「上之所是亦必是之，上之所非亦必非之」的「尙同」之義亦不相同，故他竟能主張到「廢其非君而立其行君道者」（恃君）。這是墨家思想中所決不會有的。

墨家尊天明鬼，而呂氏則極重理智，書中也有天，但它的天是道，是太一，是精氣，是自然，而不是有受想行識的人格神，上帝。對於鬼神之事也採取的是合理的解釋：

「故曰「精而熟之，鬼將告之」，非鬼告之也，精而熟之也。」（博志）

「聖人之所以過人，以先知。先知必審徵表。無徵表而欲先知，堯舜與衆人同等。徵雖易，表雖難，聖人則不可以飄矣。衆人則無道至焉。無道至則以爲神，以爲幸。非神非幸，其數不得不然。」（觀表）

這些是極可寶貴的話，不僅對於二千多年前的墨家是絕好的開導，就是對於二千多年後的今天的一些觀念論者，也是很親切的啓發。鬼神並非真的存在，而實在是精巧和聰智的投影，無知者主觀上的產物。在這樣的認識之下對於卜筮等所謂媒介人神的工具也就不足信了。

「今世，上（尙）卜筮禱祠，故疾病愈來。」（盡數）

「今夫塞（賽）者，勇力。時日卜筮禱祠，無事焉。善者必勝。」（察賢）

鬼神既不足信，則妖異自當化除，書中於「明理」篇，頗有天妖人妖物妖各項的敘述，其主旨認妖之興歸本於人事的不辨，故顏其篇曰「明理」。在現代看來，其所「明」之「理」，雖然並不

怎麼明』，但在當年總不失爲是一種理性的說法，視神而化之者已大有逕庭。「愼大覽」篇載有一段故事，正好說明這種態度。

武王勝殷，得二虜，而問焉曰：若（汝）國有妖乎？一虜對曰：吾國有妖。晝星見而天雨血，此吾國之妖也。一虜對曰：此則妖也，雖然非其大者也。吾國之妖甚大者，子不聽父，弟不聽兄，君令不行。此妖之大者也。」

既不承認上帝鬼神，照儒家思想系統上說來，便當承認自然中的必然性，便是命。呂氏對於命也恰好下出了一個定義：「命也者，不知所以然而然者也。人事智巧以舉錯者不得與焉，故命也者就之未得，去之未失。國士知其若此，故以義爲之決（判斷），而安處之」（知分）。命，這種必然性或者偶然性，在自然界中總是存在的，不必對於它低頭，也不必對於它反厥，我行我是（義），隨它去！這種正是儒家的態度，而和墨家的也恰相反。故他又說：

「凡人物者陰陽之化也，陰陽造乎天而成者也，天固有衰嗛廢伏，有盛盈蚡息，人亦有困窮屈匱，有充實達遂，此皆天之容，物(之)理也，而不得不然之數也。古（故）聖人不以私傷神，俞然而待之耳。」（知分）

「達士達乎生死之分，達乎生死之分則利害存亡弗能惑矣。」（同）

呂氏全書重理智，色彩相當濃厚。因此它對於淫辭詭辯也是反對的。它是抱着儒家『正名』的本旨，要準乎義理，合乎實用，而不爲苟辯，苟察。

「名正則治，名喪則亂。使名喪者淫說也，說淫，則可不可而然不然，是不是而非不非。……凡亂者刑（形）名不當也。刑名異充而聲實異謂。」（正名）

『至治之世，其民不好空言虛辭，不好淫學流說，賢不肖各反（返）其質，行其情，不離其素。』（知度）

『凡君子之說也非苟辯也，士之議也非苟語也，必中理然後說，必當義然後議。』（懷寵）

『辯而不當論，信而不當理，勇而不當義，法而不當務，惑而乘驥也，狂而操吳干將也。大亂天下者必此四者也。所貴辯者爲其由所論也，所貴信者爲其遵所理也，所貴勇者爲其行義也，所貴法者爲其當務也。』（當務）

『堅白之察，無厚之辯，外矣。』（君道）

它這所反對的當然不止是名家，就是墨家後學、辯者之流也是在所反對之列的。且看「蕩兵」一篇所說：『援推，兵也。… 今世之以偃兵疾說者，終身用兵而不自知，悖。故說雖強，談雖辯，文學雖博，猶不見聽。』，便分明指斥的是墨家。而便是『援推』二字也就是墨子「小取」一篇中關於辯論上的術語：『援也者，曰子然，我奚獨不可以然；推也者，以其所不（否）取之，同於其所取者予之也』。

（七）

在多士濟濟的呂氏門下，我們可以相信九流百家都是有的，墨家法家名家不用說都有，但這些份子顯然不佔勢力。特別值得注意的是呂氏書中把墨子和孔子相提並稱的地方那麼多，而卻處處攻擊墨子的學說，但攻擊他的學說而卻是混合着說的，絕不道出任何派別，任何個人的名字。如像說

『世之學者有非議者矣』，或者說『今之世，學者多非乎攻伐』，有時甚至於連這樣混含著的指示都不提。讀者以爲一定是有所顧慮。這固然可以解釋爲政治家或學者們的禮貌，但我相信，在呂門之外，秦國之學者一定還很多，故爾不好明目張膽的傷負。

道家頗佔勢力，其中莊子的門人一定很多，書中每稱引莊子（去尤篇）有好些辭句與莊子書完全相同，如「必己」篇差不多強半是採自莊子的「外物篇」。又如「有度」篇的左列一節，更根據莊子的主張來批評孔墨，書中指名孔墨之處而加以批評的就只有這一節，特別是批評孔子。

『孔墨之弟子徒屬充滿天下，皆以仁義之術教導於天下，然而無所行教者，術猶不能行，又況乎所教！是何也？仁義之術外也，夫以外勝內（言以担太重），匹夫徒步不能行，又況乎人主！唯通乎性命之情，而仁義之術自行矣。先王不能盡知，執一而萬物治。使人不能執一者，物感之也。故曰：通意之悖（莊子作「徹志之勃」），解心之繆，去德之累，通道之塞（通，莊作達）。貴富顯嚴名利（莊作富貴），六者悖意者也（莊無下者字，下同）。容動色理氣意，六者繆心者也。惡欲喜怒哀樂，六者累德者也。智能去就取舍（莊作『去就取與知能』），六者塞道者也。此四六者不蕩乎胸中則正。正則靜，靜則清明（莊無清字，下同），清明則虛，虛則無爲，無爲而無不爲也』

「故曰」以下乃莊子庚桑楚篇的一節，明明是引書，故稱「故曰」，只是沒有把莊子標明出來而已。像這些地方自然是莊子之徒透露了他的門戶。自然語氣已經是和平得多，只說『通乎性命之情而仁義之術自行』，沒有說『掊擊聖人……攘棄仁義』（莊子胠篋篇）那樣激烈的話。大約就因爲這樣，所以掩過了主編者的眼目而未被删掉的吧？

但無論怎麼說，儒家總是佔最大勢力的，高誘序謂「不韋乃集儒者（原作書）使著其所聞」，雖不必便是事實，但可以說是得其近似。儒家中究竟有些什麼人，可惜無從查考了，我們所能知道的就只有一位李斯。史記李斯列傳：「至秦，會莊襄王卒，李斯乃求爲秦相文信侯呂不韋舍人，不韋賢之，任以爲郎」，可見李斯頗爲呂不韋所重用，在「呂氏春秋」的撰輯上他一定是盡了力的。李斯是荀卿的弟子，在初當然還未放棄儒術，因此呂氏之所以特別要大量地引用儒者入秦，並大量地引用儒術著書，我相信李斯一定參加了意見，而且這意見也就是荀卿的意見。荀子強國篇中有左列一段，便是證明。

「力術止，義術行。曷謂也？曰：秦之謂也。威強乎湯武，廣大乎舜禹，然而憂患不可勝校也，鰓鰓然常恐天下之一合而軋已也，此所謂力術止也。……然則奈何？曰：節威反文，案用夫端誠信全之君子治天下焉，因與之參國政，正是非，治曲直，聽咸陽，順者錯之，不順者而後誅之。若是，則兵不復出於塞外，而令行於天下矣。若是，則雖爲之築明堂於塞外而朝諸侯，殆可矣。假今之世，益地不如益信之務也。」

據楊倞注，以爲新序作「李斯問孫卿」云云，是否果爲李斯所問雖不能斷定，但荀子對於秦懷抱有莫大的希望，希望秦能夠施行儒術却是事實。儒家原來是反秦的，但到荀卿時，秦的力量已經充分強大，早遲有統一中國的情勢，故他不得不改變儒家的態度。他自己也曾經親自入秦，見昭王，見應侯，爲儒家傳道。他的說法沒有爲昭王與應侯所採用，但不久之間也就爲呂不韋所採用了。呂不韋本人無論在趙的邯鄲或秦的咸陽，很有可能親自和荀子見過面，甚至於可以說，他說不定就是荀子的門人，因爲荀卿晚年曾回趙國，同趙孝成王「議兵」，於時應該就是呂不韋在邯鄲的

時候。不韋入秦與荀子應該也是約略同時。但可惜我們找不出直接的證據來。即使不韋不曾見過或師事過荀子，而荀子的意見由李斯間接傳到，那可是毫無問題的。

這種見解對於秦國的政治是一種改革，甚至是革命，呂不韋却在這兒把它執行了起來，雖然政治上的施設沒有留下什麼，只留着表示他的政見的一部書。這大約是因爲天下還沒有統一，還在不斷的用兵，而秦國的內部也有莫大的阻力吧。阻力的初期是后黨的嫪毐，其後便是秦始皇自己了。

秦始皇誅鋤嫪毐的時候已經二十二歲，不再是孩子了，這位未來的暴君，據史記本紀所載生來便是不十分健全的人，精神和肉體兩方顯然很有缺陷，以下是尉繚所說的話：

「秦王爲人蜂準，長（張）目，摯鳥膺，豺聲，少恩而虎狼心。居約易出人下，得志亦輕食人。」

這所說的前四項都是生理上的殘缺，特別是「摯鳥膺」，現今醫學上所說的雞胸，是軟骨症的一種特徵，「蜂準」應該就是馬鞍鼻的，「豺聲」是表明有氣管炎，軟骨症患者骨的發育反常，故爾胸形鼻形都呈變異，而氣管炎或氣管枝炎是經常併發的。有了這三種徵候參驗起來，軟骨症的診斷是毫無問題的，因爲有這生理上的缺陷，秦始皇在幼時一定爲一位可憐的孩子，相當受了人的輕視，看他母親的肆無忌憚，又看嫪毐與太后謀「王卽薨，以子爲後」（呂不韋傳），在他還那麼年青的時候便早有人說他快死，在企圖篡取他的王位了。這樣身體既不健康，又受人輕視，精神自難健全，爲了嫉妒別人的健康而圖謀報復，要建立自己的威嚴，很容易地發展向殘忍的一路，更加以他是身居王位的人，要這樣發展下去也沒有什麼妨礙，故爾結果他是發展向這一條路上去了。「少恩」「虎狼心」，便是這種精神發展的表徵。

始皇周圍有些什麼人，可惜也不甚詳細。在攻嫪毒的時候有相國昌平君昌文君，於時不韋尙未免相，昌文君應該就是不韋，而昌平君的思想系統不明。爲太后說話的齊人茅焦，被始皇尊爲「仲父」，顯然是反呂不韋的，但他的思想也沒有什麼朕跡。大梁人尉繚來說秦王，是在不韋免相的一年，他是秦王所十分敬禮的，致「衣服食飲與繚同」，而且『卒用其計策』。這位先生是有著書的，今存「尉繚子」二十四篇，內容係言兵，當卽漢書藝文志兵形勢類「尉繚三十一篇」之殘，但係依托。又藝文志雜家有「尉繚二十九篇」，注云『六國時』。顏師古引劉向別錄云『繚爲商鞅學』，則是尉繚乃法家，可惜這書已經失傳了。但他是法家的一點，由秦始皇喜歡韓非子的書也可以作爲旁證。秦始皇利用了法家的主張是毫無問題的

法家的主張、自孝公採用商鞅的變法以來便是秦國的傳統。但有一點除孝公以外都沒有認眞實行，便是法家的君道的主張。法家也主張人君不管事，雖然申韓之流和道家的無爲，儒家的德化不同，而是要用術。韓非子說得最明白：『明君之道使智者盡其慮，而君因以斷事，故君不窮於智。賢者敕其材，君因而任之，故君不窮於能。有功則君有其賢，有過則臣任其罪，故君不窮於名。是故不賢而爲賢者師，不智而爲智者正』（主道），又說：『君執柄以處勢，故令行禁止。柄者殺生之制也，勢者勝衆之資也。……故明主之行制也天，其用人也鬼』（八經）。這自然也是一種虛君主制，人主只管用人，不管行政，不用說也是在調劑世襲制的弊病。秦國的列君，只有孝公對於商鞅是做到了。孝公是虛君，商鞅儼然是責任內閣的首相，但自孝公一死，惠文王便不甘於虛君之位，把商鞅車裂了。爾後武王昭王可以說都是守着惠文王的傳統，丞相時常是換來換去的，穰侯魏冉在昭王前半會經專擅過一段長遠的時期，但經『一夫開說，身折勢奪而以憂死』，而他的位置被

范雎奪去了。不幾年又換成蔡澤，但都是不安於位。

惠王的這個傳統是和墨家的君道主張一致的，人君要自己動手，強力疾作，不能垂拱待治。人君要做一切的表率，苦幹到底，假使不能苦幹，那做人臣的，做人民的，便都會怠惰，國家也就因而亂亡。惠王實踐了這種主張，可能就是得到墨家的傳授。墨家鉅子腹䵍是惠王的先生，墨者唐姑果是惠王的親信，在他的一代先後有墨者集中於秦，墨家的主張對於秦的政治不能說毫無影響　當然秦國也並沒有全部採用墨術，但部分地採用了，尤其是君道，我看是毫無問題的。

到了秦始皇把這力疾躬行的君道更是實踐到了極端，侯生盧生等批評他的話最爲扼要：

「始皇爲人，天性剛戾，自用，起諸侯，幷天下，意得欲從，以爲自古莫及己。專任獄吏。獄吏得親幸。博士雖七十人，特備員弗用　丞相諸大臣皆受成事，倚辦於上。上樂以刑殺爲威，天下畏罪持祿，莫敢盡忠。上不聞過而日驕，下懾伏謾欺以取容。

秦法不得兼方，不驗輒死　然候星氣者至三百人皆良士，畏忌諱諛，不敢端言其過。

天下之事，無大小皆決於上。上至以衡石量書，日夜有呈，不中呈，不得休息。」

這眞是一位空前的大獨裁者，一概是自己動手，丞相大臣都是具員，博士良士僅顧飯碗，天下是獄吏的天下。這和呂不韋的主張不是如像立在地球的南北兩極嗎？呂不韋要被他趕掉，甚至於被他幹掉，不是很容易了解的事嗎？

大獨裁者的徵候在他十幾歲時一定早有些表現，呂不韋當得在替他心焦，「呂氏春秋」一書之所以趕着在八年做出，必然是有意向他說教。然而結果是無效，或者反生了逆效果，在書成後的第三年呂氏便失足，再後年餘便被逼自酖了。

當呂不韋免相的一年，秦始皇便大下逐客令 呂氏門下那些儒家道家當然在被逐之列，在這時那位李斯先生便變了節，有名的「諫逐客書」一是膾炙人口的文章，但那只是一篇煽情的詼辭，絲毫也沒有儒者的氣息。文章裏面，提到秦穆公用五子，孝公用商鞅，惠王用張儀，昭王用范睢，而於莊襄王用呂不韋便絕口不提，這正表示李老夫子的聰明，在這時呂不韋正背了時，他設如要提到他，他知道，一定會要觸犯始皇的怒鱗的。他本來是呂門的人，不與呂氏同進退，而猶靦顏以媚秦始皇，戀戀於祿位，這還可以稱爲儒者嗎？然而近時的論者頗有人以爲他是荀子的門徒，始皇用他，便是始皇用了儒術，那樣皮相的見解恰恰說到事實的反面。事實上是李斯投降了秦始皇，早把自己的所學拋進了坑裏去了，後來在他做了丞相的時候，他的先生「荀卿爲之不食」（鹽鐵論毀學篇），不是沒有來由的。其實秦始皇又何嘗用了他呢？「丞相諸大臣皆受成事，倚辦於上」，那里有他的事做？他不過體貼意旨，順時做過一些傳聲筒而已。治馳道，興遊觀，焚書的禁令，要算是他的最大的德政，然而也不過先意承志而已。到後來在二世時代與趙高爭寵失敗，還從獄中上書有一篇自表功，把秦自孝公以來的一切文治武功，都寫在自己項下，甚至於說到緩刑罰，薄賦斂…… 萬民戴主，死而不忘 的話，真正是誇大得可笑。

（八）

秦始皇這一位怪傑，在他的思想，政見和其它一切的態度上，可以說都是和呂不韋或他的一羣正相反對的。我們認得清呂不韋，也就可以認得清秦始皇；反過來，我們假如認得清秦始皇，那也

就更認得清呂不韋，他們是怎樣正反對法的呢？我們再來檢討一下秦始皇這一面的情形吧。

還是先從宇宙觀和人生觀上來說。和呂氏是無神論者相對比，秦始皇一個有神論者，而且沿守着秦人的原始信念，懷抱着一個多神的世界。史記封禪書「秦幷天下，令祠官所常奉天地名山大川鬼神可得而序也」以下所載，敘述得很詳，天神祇人鬼無所不有。「唯雍四時，上帝爲尊」，至上神的存在是維持着的。在他二十七年的時候，作信宮渭南。已，更命信宮爲極廟，象天極」。信宮應該就是神宮，神者伸也，伸與信古字通用。天極者，據史記天官書，「中宮天極星，其一明者，太一常居也」。這太一是上帝的別名，和呂氏的道的太一，同名而異實。故爾極廟應該就是至上神廟。

抱着那樣一種多神的宇宙觀當然懷着極濃厚的迷信。儘管琅邪台刻石文有着這樣的話：「古之五帝三王，知教不同，法度不明。假威鬼神，以欺遠方」，而始皇自己却是更加「假」得厲害，否不是「假」，而是眞的在迷信。你看，他不是在封泰山，禪梁父，聽信一般方士的鬼話，求神山，求仙人，求不死藥，又因一燕人盧生以鬼神事，因奏圖錄曰：「亡秦者胡也」，乃使將軍蒙恬發兵三十萬人擊胡（三十二年），這迷信的程度不是可以驚人的嗎？他信仰鬼神，不僅認爲鬼神可以禍福人，而且還相信可以用法術嫁禍於人。「祝官有祕祝，卽有災祥，輒祝祠移過於下」。（天官書）

這羣神分鎭的宇宙，在他的心目中，是固定不變的，因此他不僅否認進化，而且否認變化。他自己就是至上神的化身，所以他的天下也應該萬世不變，在他之後，要「二世三世至千萬世傳之無窮」。其實這都還是聽了慣的，他自己是想長生不死，一直活到「無窮」。

有趣的是他却相信了鄒衍「終始五德之說：

「始皇推終始五德之傳，以爲周得火德，秦代周德，從所不勝，方今水德之始，改年始朝賀皆自十月朔。衣服旄旌節旗皆上黑。數以六爲紀。符法、冠、皆六寸，而輿六尺，六尺爲步，乘六馬，更名河曰德水。以爲水德之始，剛毅戾深，事皆決於法，刻削 毋仁恩和義，然後合五德之數。於是急法，久者，不赦 （本紀二十六年）

「鄒衍明於五德之傳，而散消息之分，以顯諸侯。秦滅六國，兵戎極煩，又升至尊之日淺，未暇遑也，而亦頗推五勝 而自以爲獲水德之瑞，更名河曰德水。而正以十月，色上黑。」（曆書）

「秦始皇既并天下而帝，或曰黃帝得土德，黃龍地螾見 夏得木德，青龍止於郊，草木暢茂 殷得金德，銀自山溢。周得火德，有赤烏之符。今秦變周，水德之時，昔秦文公出獵，獲黑龍，此其水德之瑞。於是秦更河曰德水，以冬十月爲年首，色上黑，度以六爲名，音上大呂，事統上法。」（天官書）

「自齊威宣王之時，鄒子之徒論著終始五德之運。及秦帝，而齊人奏之，故始皇采用之。」（同上）

這始終五德的奏上大約也是齊人徐市或博士齊人淳于越之流，承認天地不變，皇統萬世一系的人，却又採用了這個循環變化的假說，在外表上顯然是一個矛盾，但在始皇自己大約一點也不以爲矛盾的，爲什麼呢？因爲他儘可以這樣想 使水德永遠支配下去，不再轉移爲土德。

在採用鄒衍說的這一點，和呂不韋的態度有部分的平行，但呂氏在原則上承認變化，而他是不

承認的，呂氏同時采用了儒家相生的系統，以建寅之月爲歲首，而他卻以建亥之月爲歲首 二者之間的距離可以說依然是很大的。

秦始皇的性格相當矛盾，有時也顯然在和神鬼鬬爭 例如他二十八年東行郡縣，「浮江，至湘山祠，逢大風，幾不得渡 上問博士曰：湘君何神？博士對曰：聞之 堯女 舜之妻，而葬此。於是始皇大怒，使刑徒三千人，皆伐湘山樹，赭其山」。又例如在他要死的那一年（三十七年），「夢與海神戰，如人狀。問占夢博士，曰：水神不可見，以大魚蛟龍爲候。今上禱祠備謹，而有此惡神，當除去，而善神可致。乃令入海者齎捕巨魚具，而自以連弩候大魚出，射之」。像這樣，他的英雄氣概頗顯得有點唐吉訶德式了 他和湘君鬬，和海神鬬，事實上是承認着有這樣的神。其所以敢於和它們鬬，是因爲他自己相信就是上帝的化身，在權威上還要高一等或數等。

他的人生觀自然是一位非命主義者，他不相信「死生有命，富貴在天」，所以他想永遠長生，而富貴始終在他自己的手裏 他那麼不可一世的人，被幾位狡猾的方士使玩弄得和土偶一樣。「神山沒有着落，不死藥落了空，仙人化爲了烟霞 方士們逃跑了。但等他病得要死的時候，他依然「惡言死，羣臣莫敢言死事」，他老先生可以說是死不覺悟的了。然而「凡生於天地之間，其必有死，所不免也」（呂氏節喪篇），蓋世的怪傑終也敵不過大限的來臨，也只好遺詔給他的長子扶蘇：「與喪會咸陽而葬」。

他同時又是一位縱欲主義者，大約因爲不相信命，所以敢於極端享樂的吧。他的兒女相當多，二世胡亥是第十八位王子，就可以證明。讀李斯的諫逐客書，可知在未兼并天下之前，已經有不少的鄭衞的聲色和「隨俗雅化，佳冶窈窕」的趙女在他的周圍，在既兼并天下以後，大興土木，在咸

陽北阪上仿造各國宮室，『所得諸侯美人鐘鼓以充入之』，『咸陽之旁二百里內，宮觀二百七十，復道甬道相連』，充滿着『帷帳鐘鼓美人』。就是在他死後，二世命『先帝後宮，非有子者出焉不宜，皆令從死，死者甚衆』——眞也不知道死了多少女子。這只是他縱欲的一項。

其次是李斯所誇口的『治馳道，興遊觀，以見主之得意』，這正是秦始皇的空前的大享樂。『治馳道』一事書於二十七年，但這工程不止是一年的事，其比較詳細的情形見蒙恬傳與賈山「至言」。

『始皇欲遊天下，道九原，直抵甘泉。乃使蒙恬通道，自九原抵甘泉，塹山堙谷，千八百里。』（蒙恬傳）

這條路還沒有通成，秦始皇便死了。司馬遷自己是走過這一條路的，他在蒙恬傳後的贊語裏說：『吾適北邊，自直道歸，行觀蒙恬所爲秦築長城亭障，塹山堙谷，通直道』。這只是北邊的一條直道，大約修築最遲，事實上另外還有好幾條直道，多少替我們留下了這項紀錄的，却要感謝漢初的賈山了，他的「至言」——上漢文帝言治亂之道的奏疏是很可寶貴的文獻，那裏面說：

『（秦）爲馳道於天下，東窮燕齊，南極吳楚，江湖之上，瀕海之觀畢至。道廣五十步，三丈而樹，厚築其外，隱以金椎，樹以青松。』（漢書賈山傳）

這規模的宏大和修築的合乎近代式，似乎就是美國的公路都不見得能夠趕上。這些直道在地下斷片地必然還有保存，我相信將來在田野考古上一定會有發現的希望的，這自然要期待考古工作者留意。直道的修築對於交通的溝通上一定有了莫大的貢獻，後來陳涉吳廣起義，周文的兵長驅直入，很快就到了垓下的，大約就是取的直道。但始皇築這條路的動機却完全爲的是遊觀，十年之間，五

大巡行，是無可否認的事實。

他的宮室的壯麗當然也很驚人：

> 始皇以爲咸陽人多，先王之宮廷小，……乃營作朝宮於渭南上林苑中，先作前殿阿房，東西五百步，南北五十丈，上可以坐萬人，下可以建五丈旗，周馳爲閣道，自殿下直抵南山，表南山之巔以爲闕，爲復道，自阿房渡渭，屬之咸陽，以象天極閣道，絕漢抵營室也。……（本紀三十四年）

眞是堂哉皇哉，前無往古。這在賈山的奏疏上也略有記述：

> 起咸陽而西至雍，離宮三百，鐘鼓帷帳不移而具，又爲阿房之殿，殿高數十仞，東西五里，南北千步，從車羅騎，四馬騖馳，旌旗不橈，……

兩書所說的大小度數稍有出入，或者史記是指阿房一殿的大小而言，賈山是指朝宮全體而言的吧。

「三輔黃圖」也有記述，大小與史記同，而於內部構造較詳。

> 阿房宮亦曰阿城，惠文王造宮未成而亡，始皇廣其宮規，恢三百餘里，離宮別館跨谷，輦道相屬，閣道通驪山八十餘里，表南山之巔以爲闕，絡樊川以爲池，作阿房前殿，東西五十步，南北五十丈，上可坐萬人，下建五丈旗，以木蘭爲梁，以磁石爲門，周馳爲複道，渡渭，屬之咸陽，以象太極閣道抵營室也

這「三百餘里」的數字是從史記「咸陽之旁二百里內宮觀二百七十，復道甬道相連」而來，而更加誇大了一些，概稱爲「阿房宮」，大約是六朝人的語法吧。這些宮殿，建起來固然不容易，燒起來卻也太容易了。後來楚霸王入咸陽，一火而焚，三月不滅，想見當時四處放火的壯觀。前有秦始

皇，後有楚霸王，短期間內出了這麼兩位大豪傑，實在也只好說是天生一對了。但從建設重於毀壞這一點說來，我們是應該稱讚秦始皇而痛罵楚霸王的。

阿房宮是毀滅了，但有有名的唐人杜牧的「阿房宮賦」流傳。那雖然不免出於文人的幻想（因爲阿房宮並未完成），却是把秦始皇窮奢極樂的精神表現得最爲酣暢。

像這種極端縱欲的生活，和呂氏春秋中所主張的生活態度也眞是相反到了極端。呂氏主張衞生，主張節慾，主張不可勉強。

「凡生之長也，順之也。使其生不順者欲也。故聖人必先適欲。」（重己）

「聖人察陰陽之宜，辨萬物之利以重生，故精神安乎形而年壽得長焉。長也者非短而續之也，畢其數也。畢數之務在乎去害。何謂去害？大甘大酸大辛大苦大鹹，五者充形則生害矣。大喜大怒大憂大恐大哀，五者接神則生害矣。大寒大熱大燥大濕大風大霧，七者動精則生害矣。故凡養生莫若知本。知本則疾無由至矣。」（盡數）

「凡食無強，厚味無以、烈味重酒，是以謂之疾首。食能以時，身必無災。凡食之道，無飢無飽，是之謂五臟之葆。口必甘味，和精端容，將之以神氣。百節虞歡，咸進受氣。飲必小咽，端直無戾。」（同上）

像這些關於衞生的教條，就是現在看起來也很合乎科學的。而對於秦始皇，也儼然就像在耳提面訓的一樣。但我想那位天生的獨裁者對於呂氏這書，定是視爲目中釘的，當然也是訓者諄諄而聽者藐藐了。

無形世界的神鬼既有等級，有形世界的人也當然有等級，古時候『人有十等』的那種觀念，在

始皇的意識中一定是根深蒂固的。他自己是自命不凡的人，『以爲自古莫及己』，是一位空前的大天才，除了少數的人他認爲可以尊敬或利用，如茅焦，尉繚，韓非，王翦，蒙恬，等人之外，其它都是亞流，天下的黔首不用說都是該受他奴役的。這種不平等的觀念也爲呂氏書中所無有。呂氏不承認聖人是天生，而謂『聖人生於疾學』（勸學）。人同是太一所造，陰陽所化，有賢有愚主要是由於後天的教養，故又說『成身莫大於學』（尊師），『人與我同耳』（察今），這是多麼平等的看法！故他主張以衆人的勇力爲勇力，以衆人的耳目爲耳目，以衆人的智慧爲智慧，『以衆勇，無畏乎孟賁矣。以衆力，無畏乎烏獲矣。以衆視，無畏乎離婁矣。以衆知，無畏乎堯舜矣』。這就是民主精神的好處，在秦始皇那樣的大天才當然是根本就看不起這一套，他本來就是賢於堯舜，明過離婁，力超烏獲，勇賽孟賁的人，『自古莫及己』，連低級的神鬼都應該向他低頭的，誰還要把你庸衆當成神聖！

（九）

秦始皇的政治主張，和呂氏的對立，還要更加明顯。

呂氏說『天下非一人之天下也，天下之天下也』，而在秦始皇則是：天下一人之天下也，非天下之天下也。他要一至萬世而爲君，使中國永遠是嬴姓的中國。

他是極端反對民主，不讓人民有說話的餘地的，就連學者們『偶語詩書』都要『棄市』，『以古非今者』『要夷三族。他的鉗民之口，比他的前輩周厲王不知道還要厲害得多少倍。

當然他反對那一套修齊治平的迂腐的理論，因爲他自己就不講道德，所以他逐放母親，囊殺嬰兒，逼死有功的重臣，毒殺有數的學者，如尉繚批評他的「少恩而虎狼心，……得志輕食人」，是一點也不曾過分 呂不韋被他逼死了，單因「竊葬」的原故，便對於他的賓客們大加竄逐，「籍其門」。其實那些「竊葬」的舍人們倒應該是些有良心的忠義之士，並不因呂氏的失足而改變他們的情誼。然而這樣的人那里是他所看得慣的呢！他所樂用的是李斯那樣的變節漢，出賣朋友的專家；姚賈那樣的「梁之大盜，趙之逐臣」；趙高那樣的腐刑之餘，該受死刑的要犯。

既以尙法爲水德，在秦爲應天承運的來殺人，當然要「專任獄吏，獄吏得親信」，而「樂以刑殺爲威」。儒家式的德政當然是水火不相容的。秦行監察制度頗爲嚴密，中央有御史大夫，地方各郡有監御史。本紀「二十六年分天下爲三十六郡，郡置守，尉，監」，所謂「監」便是這監御史的省稱。守治民，尉典兵，監則擔任特種任務。這制度應該是承周而來，周初時對於殷之頑民有三監，金文仲幾父簋有「諸侯諸監」之語，但其詳細的情形不可考。漢初改爲臨時派遣，到武帝元封五年復經常設置，更名爲部刺史 據顏師古漢書百官公卿表注引漢官典職儀云：

「刺史班宣，周行郡國，省察治狀，黜陟能否，斷治寃獄。以六條問事，非條所問，即不省。

一條：強宗豪右，田宅踰制，以強凌弱，以衆暴寡。

二條：二千石不奉詔書，遵承典制，倍（背）公向私，旁詔守利，侵漁百姓，聚斂爲姦。

三條：二千石不恤疑獄，風厲殺人，怒則任刑，喜則淫賞，煩擾刻暴，剝截黎元，爲百姓所疾。山崩石裂，妖祥訛言。

四條：二千石選署不平，苟阿所愛，蔽賢寵頑。

五條：二千石子弟恃怙榮勢，請託所監

六條：二千石違公下比，阿附豪強，通行貨賂，割損正令。」

官因秦制，職雖不必仍沿秦舊，但它的性質是可以推見的。秦時這監察制度似乎一直貫到了地方行政的基層。地方治權，秦分四等，郡縣鄉亭。「大率十里一亭，亭有長。十亭一鄉，鄉有三老，有秩嗇夫，游徼。三老掌教化。嗇夫職聽獄，收賦稅。游徼，徼循禁賊盜。縣大率方百里，其民稠則減，稀則曠。鄉亭亦如之」（漢書百官公卿表）。鄉的三職也和守尉監相彷彿，有秩或嗇夫管理刑獄，論理就是屬於監的系統了。

天下是一面大刑獄的網，所謂政事，除遊觀　建築　南征北伐　東濟西輸之外似乎也只是斷獄了。

「秦始皇兼吞戰國，遂毀先王之法，滅禮儀之官。專任刑罰，躬操文墨，晝斷獄，夜理書，自程決事，日縣石之一。而姦邪並生，赭衣塞路，囹圄成市。」（漢書刑法志）

這也就是本紀所說的「衡石量書，日夜有呈（程），不中呈，不得休息」。石爲一百二十斤，言每日所處理之官文書以一百二十斤爲標準，達不到標準不能停止辦公。這些「書」當然也就是天下遠近所上陳的密報之類。要有這樣多的密報才合格，那天下的獄吏網也必然大造密報了。

刑的嚴酷與同花樣之多，恐怕也是古今無兩的。單是死刑，據可考見的也就有十二種之多。有棄市，有戮死，有腰斬，有車裂，有坑，有矺(磔)，有鑿顚，有抽脅，有鑊烹，有戮尸，有梟首，有具五刑。特別是具五刑可謂集刑戮之大成。它是「先黥劓　斬左右趾，笞殺之，梟其首，菹其骨肉於

市，此外還要「夷一族」。犯了誹謗胥詛之罪的人是「先斷舌」，大率是斷舌以代劓或黥吧。

死刑之外有「鬼薪」，「黥爲城旦」等奇怪的刑名。鬼薪是三年的有期徒刑。城旦是四年的有期徒刑，「論決爲髡鉗，輸邊築長城，晝日伺寇虜，夜暮築長城」。長城就是這種徒刑囚築起來的，可見受刑者之多。還有所謂「籍」，是「籍沒其一門皆爲徒隸」所謂「謫」，就是充軍。這些怕是永遠的無期徒刑吧。『君不見長城下，古來白骨相撐柱』，中國人所以不要地獄，地獄的想像那有這樣的森嚴？然而中國人也不要天堂，天堂的神秘又那有秦始皇那樣支配者的生活之玄妙呢？

你以爲他不玄妙嗎？你看，咸陽二三百里的範圍之內都有離宮別館，而且都有地下的通路所謂「複道甬道」相聯繫，秦始皇自己便是神仙中人，他的起居認眞是神出鬼沒的。在他的卅四年有這樣一段故事：

「盧生說始皇曰：臣等求芝，奇藥，仙者，常弗遇，類有物害之者。方中，人主時爲微行，以辟（避）惡鬼，惡鬼辟眞人。至人主所居而人臣知之，則害於神。眞人者入水不濡，入火不熱，陵雲氣，與天地久長。今上治天下，未能恬淡。願上所居宮毋令人知，然後不死之藥殆可得也。」

秦始皇也眞可愛，公然聽信了他的話，他說他高興眞人，便自稱爲「眞人」，不再稱「朕」。從此他的生活便愈見秘密下去了。他所在的地方有人洩漏便犯死罪。有一次他行幸梁山宮，從山上看見李斯的車騎很多，不高興。侍從的人有的去告訴了李斯，李斯便把車騎減少了。始皇明白是有人洩漏，查問不出，便把當時侍從的人通同殺掉了。就因爲這樣極端的秘密主義，所以他在沙丘死了之後，屍臭可以用鮑魚臭來掩蓋，人也不疑。而他的寶貝兒子二世皇帝繼承了他的衣鉢，「常居

禁中，……公卿希（稀）得朝見』，終竟把皇帝的御椀也打破了 呂不韋就好像早料到會有這樣的事情一樣，他在他的書中竟早下出了警告

『先王所惡，無惡於不可知。不可知，則君臣父子兄弟朋友夫妻之際敗矣。十際皆敗，亂莫大焉。……不可知之道，王者行之廢，強大行之危，小弱行之滅。』（壹行）

像這樣一位極端的祕密主義者，極權主義者，實行萬世一系的人，他當然反對君主虛位說，而對於禪讓說，論理是尤當反對的，但在說苑至公篇却有一段珍奇的傳說，因為它太珍奇了，我要把它整抄在下邊：

『秦始皇帝既吞天下，乃召羣臣而議曰：古者五帝禪賢，三王世繼，孰是？將為之。博士七十人未對 鮑白令之對曰：天下官，則讓賢是也。天下家，則世繼是也。故五帝以天下為官，三王以天下為家。

秦始皇帝仰天而嘆曰：吾德出乎五帝，吾將官天下，誰可使代我後者？

鮑白令之對曰：陛下行桀紂之道，欲為五帝之禪，非陛下所能行也。

秦始皇帝大怒曰：令之前！若（汝）何以言我行桀紂之道也？趣說之！不解，則死！

令之對曰：臣請說之。陛下築台干雲，宮殿五里，建千石之鍾，萬石之虡。婦女連百，倡優累千 興作驪山，宮室至雍，相繼不絕。所以自奉者殫天下，竭民力，偏駮自私，不能以及人

陛下所謂自營僅存之主也，何暇比德五帝欲官天下哉！

始皇闇然，無以應之，面有慙色。久之，曰：令之之言，乃令衆醜我。遂能誅，無禪意也』。

還無疑地是小說，始皇不會作那樣的異想，他自命之也那麼敢那樣嚴厲地當面斥責始皇呢？即使就認為確有其事吧，然而秦始皇結果是家了天下，欲傳子孫以及萬世，却更是事實

（十）

最足以代表秦始皇尚法精神的是焚書阬儒這兩件大事。焚書在三十四年，這時兼并天下已經八年了，原因是仍然有人懷疑郡縣制而主張分封子弟功臣。結果在這時又讓李斯投了一次機，始皇叫他裁判這件事體，他却把它擴大了起來，成為了焚書的禁令

「丞相斯昧死言：古者天下散亂，莫之能一。是以諸侯（儒？）並作，語皆道古以害今，飾虛言以亂實。人善其所私學，以非上之所建立。今皇帝并有天下，別黑白而定一尊，私學而（乃）相與非法教。人聞令下，則各以其學議之。入則心非，出則巷議。夸主以為名，異取以為高，率羣下以造謗。如此弗禁 則主勢降乎上，黨與成乎下，禁之，便 臣請：（1）史官非秦紀，皆燒之。（2）非博士官所職，天下敢有藏詩書百家語者，悉詣守尉雜燒之 （3）有敢偶語詩書，棄市。（4）以古非今者，族。（5）吏見知，不舉者，與同罪 （6）令下三十日，不燒，黥為城旦。（7）所不去者醫藥卜筮種樹之書 。（8）若欲有學法令，以吏為師。

他這建議得到始皇的認可，或者已早授意於他而讓他出來當號筒，結果是在嚴刑峻法的威脅高

壓之下，普天四海大燒其書，所沒有燒的就只有博士官所職和醫藥卜筮種樹諸書而已（博士官所職當在中央，不久再經楚人一炬使秦宮被燒，三月不滅，藏在中央的圖書應該也就被燒光。這無論怎麼樣說不能不視爲中國文化史上的浩劫。書籍被燒殘，其實還在其次（春秋末葉以來，蓬蓬勃勃的自由思索的那種精神，事實上因此而遭受了一次致命的打擊。

焚書之後，接着便是阬儒。這事是在三十五年，起因是方士侯生盧生等騙了始皇幾年，畏罪潛逃，始皇發覺了便惱羞成怒。據他自己說：「吾前收天下書不中用者，盡去之。悉召文學方術士甚衆，欲以興太平，方士，欲以練求奇藥。今聞韓衆去不報，徐市等費以巨萬計，終不得藥，徒姦利相告日聞。盧生等，吾尊賜之甚厚，今乃誹謗我，以重吾不德也。諸生在咸陽者，吾使人廉問，或妖言以亂黔首」。於是他叫御史把咸陽諸生通同捉來審問，諸生互相告引，始皇便親自圈了，爲犯禁者四百六十餘人」，都把他們在咸陽活埋了。由這經過看來，是因方士的逃跑而牽怒到儒生，方士逃了而儒生則被阬了，近人有替始皇辯護的，謂被阬者不是儒生而是方士，我自己在前都曾這樣說過，但這是錯了的，沒有把本紀的原文過細讀淸楚（被阬的是替死鬼儒生，所以始皇長子扶蘇也才說：「諸生皆誦法孔子，今上皆重法繩之，臣恐天下不安」。單扶蘇的話看來，所阬的儒實在是不折不扣的孔子之徒

關於阬儒還有另一種說法，據儒林傳正義所引衞宏的「詔定古文尙書序」云：

秦既焚書，恐天下不從所改更法，而詔諸生，到者拜爲郎，前後七百人，乃密種瓜於驪山陵谷中溫處，瓜實成，詔博士諸生說之，人言不同。乃令就視，爲伏機。諸生賢儒皆至焉，方相難不決，因發機，從上塡之以土，皆壓，終乃無聲也。」

還與四百六十餘人的被坑，不知道是傳聞的異辭，還是前後兩事。通考學校考是作爲兩事而敘述着的：

『始皇使御史案問諸生，轉相告引，至殺四百六十餘人。又令冬種瓜驪山，實生，命博士諸生就視，爲伏機，殺七百餘人。二世時，又以陳勝起，召博士諸生議，坐以非所宜言者，又殺數十人。』

秦始皇對於儒家這樣下不去，自然有他的理由：因爲他們在一切的觀點上差不多都是對立的；在日後陳勝吳廣起義的時候，儒家參加革命來得特別踴躍，也自然有他們的理由了。

就和諸生和方術士有別的一樣，儒家和陰陽家畢竟是不同的兩派。方士們是陰陽家，看盧生說秦始皇以『眞人』，又說始皇的生活不『恬淡』，陰陽家顯然和道家有嫡親，後來的道士的傳統事實上也就是由這些方士們所傳播下來的。關於這些方士們的下落，說苑反質篇有一段的話。據說坑了四百六十餘人之後，盧生始終沒有捉到，侯生後來被捉着了。始皇聽說，便『升東阿之台，臨四通之街』，打算痛罵一頓之後車裂了他。但反而被侯生搶白了一陣，說始皇之淫『萬丹朱而十昆吾桀紂』。秦始皇被他說得『喟然而嘆』，反而把他釋免了。這或許是小說，或許也怕是事實，因爲始皇自己也就是一位大陰陽家，大方士，大眞人。他在焚書阬儒之後的三十六年，不是也還在使『博士爲「仙眞人詩」，及行，所遊天下，傳令樂人歌絃之』嗎？所以他對於儒生不能恕，而對於方士却能恕。

秦始皇的精神從嚴刑峻法的一點說來是法家，從迷信鬼神的一點說來是陰陽家，從強力疾作的一點說來是墨家。墨家也尊天右鬼，重法尙同，因此這三派的思想在他的一身中結合起來成爲一個

奇妙的結晶體，而他又加上了末流道家縱欲派的思想實踐，那光彩是更加陸離了。因此我們要說秦始皇也把先秦諸子的大部分綜合了，這也是說得過去的。不過他所綜合的一多半是先行時代的殘餘渣滓，與呂不韋所綜合的方面正相反，也是明白如火的。

秦始皇的成功委實說是時代湊成了他。中國自春秋以來，由十二諸侯而成七國。無論在政治上與思想上所走的都是趨向統一的路線，而始皇承六世的餘威，處居高臨下的戰略地位，益之以六國諸侯的腐敗，故他竟收到了水到渠成的大功。但這並不是說他的方法是用正確了。相反的，假如沿着呂不韋的路線下去，秦國依然是要統一中國的，而且統一了之後斷不會僅僅十五年便迅速地澈底崩潰。

（十一）

和始皇的名字相連而被後人謳歌的是『一法度衡石丈尺，車同軌，書同文字』（二十六年），這也是李斯臨死所自誇功之一：「更尅畫平斗斛度量文章，布之天下，以樹秦之名」。但這與其說是一二人的大力使然，毋寧也是時代的趨勢。據我們從金文的研究上看來，春秋戰國時代的列國銅器，無論是在北部的秦晉燕齊，在南部的徐楚吳越，其文字結構與文章條理，並沒有什麼不同。這斷然是兩周七八百年間自然進化的成果。正統以外的文字，如陶權戈戟之類的刻文，每多不能認識，大約係由於故求苟簡，如後世的花押之類，這不僅六國有之，秦亦有之，始皇時所劃除的或者就是這些文字吧。

始皇之法多沿商鞅，兵制刑名固不用說，就是度量衡的統一也是以商鞅之法爲標準的。存世有商鞅量便是這件事情的實質上的物證。量乃長方形，有柄，量之左側有銘：「十八年齊遣卿大夫衆來聘，冬十二月乙酉，大良造鞅，爰積十六尊（寸）五分尊壹爲升」。這是孝公十八年時的器皿，下距始皇二十六年凡一百三十四年。而量之底復有始皇刻辭：

廿六年皇帝盡幷兼天下，諸侯黔首大安，立號爲皇帝。乃詔丞相狀（隗狀）綰（王綰）法度量則，不壹嫌疑者，皆明壹之」。

這與它種權量始皇刻辭全同，足證始皇所據之量仍是商鞅量法。又銘中兩「尊」字，馬叔平先生告余云「均即寸字，十六寸二分積爲升，與王莽嘉量同」。馬先生曾以新莽嘉量尺度量之，其容積與文相合，故斷爲寸字。因又知新莽之度量實仍周秦之舊。據此我們可以知道「書同文字，一度量之事，不僅李斯不能引以爲是自己的功勞，就是始皇也是不能居其功的。

郡縣制的設立，世人也多以爲是始皇的大功，然秦雖設郡，未廢侯封（詳下），而秦郡多沿燕趙之舊，顧炎武已言之（日知錄廿二），縣則春秋中葉已見於齊國、宋時出土的齊侯鎛鐘乃齊靈公滅萊時的器皿，銘文有言「錫汝釐（即萊）都××，其縣三百」。雖其縣必甚小，然已有縣制存在固無疑問。關於郡縣制的說法在呂氏書中無可考見，而於相反的一面却言「誅暴而不私，以封天下之賢者，故可以爲王霸；若使王霸之君誅暴而私之，則亦不可以爲王霸矣」（去私），又說「多封建所以便其勢也」（愼勢），看來他是傾向於維持劃土分封的說法的。這在呂氏是一個矛盾，因爲君位旣主張虛位或禪讓，地方政權爲什麼要主張分封呢？但假使呂氏門下的分封說，諸侯也須禪讓舉賢，那嗎和郡縣制也就實同名異了。

萬里長城的完成也是和始皇的名字聯係着的一個偉大的奇蹟。『秦已并天下，乃使蒙恬將三十萬衆北逐戎狄，收河南，築長城。因地形，用險制塞，起臨洮至遼東，延袤萬餘里』（蒙恬傳）。但這工程並不是由秦開始，戰國時燕趙秦齊均已有長城，到了秦代僅把北部的長城聯接爲一而已。築長城的工人大抵爲受了徒刑的罪犯，其中包含有官吏。『三十四年適（謫）治獄吏不直者築長城』，但這必居其中的僅少的一部分，是毫無疑問的。

始皇和呂氏的重農相反，頗有重商的傾向。雖然琅邪台刻石有『上農除末，黔首是富』那樣的話，李斯議焚書時也說過『今天下已定，法令出一，百姓當家則力農工』，然而他那樣征伐連年，徒役遍地，農業事實上是要受大影響的。而且賦斂甚重，三分取二（『收泰半之稅』），所以弄得來『男子不得修農畝，婦人不得剡麻考縷，羸弱服役於道，大夫箕會於衢，病者不得養，死者不得葬』（淮南人間訓）。而有錢的人卻依然有錢，並乘着這紛擾的時候而大發其國難財，這種傾向直到漢初都還存在。史記平準書云：

漢興接秦之弊，丈夫從軍旅，老弱轉糧饟，作業劇而財匱。自天子不能具鈞駟，而宰相或乘牛車，齊民無蓋藏。……不軌逐利之民，蓄積餘業，以稽市物，物踊騰。糶米，至石萬錢，馬一匹則百金。天下已平，高祖乃令賈人不得衣絲乘車，重租稅以困辱之。

『弊』既『接秦』而來，可知秦時已有其弊。所說的雖然是漢初的情形，但這種戰時的社會趨勢，自然經濟的必然結果，決不是短期間所形成的，事實上秦始皇的政策實有以促成之。秦始皇是獎勵屯積居奇的人，貨殖列傳上便有明顯的證據：

『烏氏倮畜牧，及衆，斥賣，求奇繒物，間獻遺戎王。戎王什倍其償，與之畜，畜至，用

谷量馬牛，秦始皇令倮比封君，以時與列臣朝請。

而巴蜀寡婦清，其先得丹穴，而擅其利數世，家亦不訾。清，寡婦人，能守其業，用財自衛，不見侵犯 秦皇帝以為貞婦而客之，為築女懷清台。

夫倮鄙人牧長，清窮鄉寡婦，禮抗萬乘，名顯天下，豈非以富耶？」

這雖然只是兩個例子，但也正是兩個絕好的例子。這重商政策的色彩不是很濃厚的嗎？但這待遇也並不是一般的豪富都能享受的，這兒有嚴重的差別存在。例如初幷天下的那一年「徙天下豪富於咸陽十二萬戶」，這是出於有強迫性的政治行為，豪富離開了土地或其它的產業，實等於籍沒他們的財產 又如「蜀卓氏之先，趙人也，用鐵冶富，秦破趙，遷卓氏，卓氏見虜略」，「宛孔氏之先，梁人也，用鐵冶為業，遷孔氏南陽」，這更明顯地是謫戍的性質 這待遇的差別是怎麼發生的呢？在我看來很簡單，便是秦人與非秦人，或順民與非順民而已。

然而秦始皇畢竟是一位幸運兒，有時候連錯誤都要錯得恰到好處。例如有名的鄭國渠，便是出乎意外地使他得到了名利的雙收 在他生平無數好大喜功的工程中，直接於生產有益，於人民有益的，恐怕就只有這一種。

韓聞秦之好興事，欲罷（疲）之，無令東伐，乃使水工鄭國間說秦，令鑿涇水 自中山西邸（抵）瓠口為渠。並（平行）北山，東注洛，三百餘里，欲以溉田。

中作而覺，秦欲殺鄭國。

鄭國曰：始臣為間，然渠成亦秦之利也。臣為韓延數歲之命，而為秦建萬世之功。

秦以為然，卒使就渠。

渠成而用溉，注塡閼之水，溉潟鹵之地四萬餘頃。收皆畝一鍾。於是關中爲沃野，無凶年，秦以富強，卒幷諸侯。因名曰鄭國渠」。

（漢書溝洫志）

鄭國渠的開鑿，據李斯傳與始皇本紀，是在呂不韋免相的十年，那年的十月不韋方被免相，可知渠的開鑿必在呂不韋執政時代，而完成是在他去相以後。有這渠的完成，使秦得到了軍餉的來源，所以日後連年用兵而能支持下去，終於把六國兼幷了。這不眞是連錯也錯到了好處的嗎？不過這明明是呂不韋重農政策下的一項大工程，這項成功我們是應該記在呂氏項下的。

（十二）

秦始皇的武功不用說更是赫赫震人的。自十七年至二十六年，十年之間把六國次第殄滅，但這功勞差不多全是王氏父子所建立的。

（年代）	（所滅國）	（將兵者）
十七年	韓	內史騰
十九年	趙	王翦、羌瘣
廿二年	魏	王賁
廿四年	楚	王翦
廿五年	燕	王賁

廿六年　齊　王賁

王賁是王翦的兒子，再加上王翦的孫子王離，這頻陽王家出了三代名將。始皇在武力上的成功一多半就依靠在這父子孫三代。此中戰功最大的是王翦的攻楚，在這兒是有一番波折的。史記王翦傳敍述得很有趣。

「秦始皇既滅三晉（韓、趙、魏），走燕王，而數破荊師，秦將李信者年少壯勇，嘗以兵數千逐燕太子丹至於衍水中，卒破得丹。始皇以為賢勇。於是始皇問李信：吾欲攻取荊，於將軍度用幾何人而足？李信曰：不過用二十萬人。始皇問王翦。王翦曰：非六十萬人不可。始皇曰：王將軍老矣，何怯也！李將軍果勢壯勇，其言是也。遂使李信及蒙恬將二十萬，南伐荊。王翦言不用，因謝病，歸老於頻陽」。

李信蒙恬兩路進攻，起初雖然是連戰連捷，但後來為楚軍所大敗，七都尉陣亡，秦兵潰走。消息傳來，激得秦始皇大怒，親自騎馬跑到頻陽去向王翦謝罪，要他想辦法。他說：「寡人以不用將軍計，李信果辱秦軍。今聞荊兵日進而西，將軍雖病，獨忍棄寡人乎？」看他這情形是多麼着急，大有聲淚俱下的光景。的確，假使這時沒有王翦，楚兵乘勝而西，其它五國無論已亡未亡者必先後響應，秦始皇統一天下的夢，說不定是會全盤破滅的。王翦結果是出山了，他依然要六十萬人，始皇也就只好答應他。王翦和始皇都是了不起的名演員，當王翦出師的時候，始皇還親自到灞上送行，王翦當面請求了許多「美田宅園池」。始皇說：老將軍，你去吧，你還怕窮不？王翦說：這次出征，就有功也不會封侯，所以要趁着這個時候為兒孫求點產業。說得秦始皇「大笑」。而且王翦到了潼關，他還連派了五批人回去請求田產。王翦的部下就有人說：未免跡近要挾了。王翦在這兒

答應的話很值得照原文錄出。王翦曰：

「不然。夫秦王粗而不信人，今空秦國甲士而專委於我，我不多請田宅爲子孫業以自堅，顧令秦王坐而疑我耶？」

這用心的確是周到。我們從這話裏面可以見到秦始皇性格的又一敍述，而且還可以見到當時秦楚的鬬爭也實在彼此都是孤注一擲，假使王翦這一去也被打敗，秦國也就會完了。幸而王翦這位將軍，究竟是身經百戰的老將，他儘管有那樣的大兵，而他採取的却是堅壁高壘的戰術，等楚將退兵之後，他才從後追擊。這兒是有經濟戰做後盾的，這樣的戰術沒有充分的糧餉，當然不能成功，王翦是成功了，可見他的後方接濟做得很好。而楚將之所以引退，也一定是軍糧匱乏的原因，因此受秦人的追擊而至於大敗，竟一蹶不振。由此再分兵北并齊燕，南征百越，中國的局面也就歸於一統。

王翦的戰功是很輝煌的，秦始皇也畢竟有過人之處。我們看他那樣剛戾自負的人，差不多萬事都要自己動手的，獨於他自己沒有帶過一次兵。他雖然「粗而不信人」，但到情急勢迫的時候，他還能夠對於賢能者去卑躬屈節，請罪求救。在武力征服上，這是使他成功的要素。這其實也就是一種的民主精神，看來秦始皇這人比希特勒，墨索里尼，還要高明一等。對六國百越他以全力信王翦，對匈奴他後來以同樣的全力信蒙恬，所以他在軍事上的確是成功了。他在軍事上比較地懷抱着民主的精神之所以成功，也就反襯着他在政治上懷抱着反民主的精神之所以終歸於失敗。假使他在政治上也能以全力信任呂不韋而走他所走的路線，我相信秦以後的歷史也必定是另外一種面貌。呂不韋也並不反對用兵，東西周便是在莊襄王時被他滅了的。他的書裏面也強調着義兵的功

用，並也有征服四夷的觀念。

『十里之間而耳不能聞，帷牆之外而目不能見，三畝之宮而心不能知，其以東至開梧，南撫多顯，西服壽靡，北懷儋耳，若之何哉？』（任數）

這種觀念是先秦學者所公有的觀念，陰陽家最誇大，就是像孟子那樣的儒家也在說「朝秦楚而撫四夷」。這觀念爲秦始皇所實踐了一部分，但他的戰略却是錯了

用兵南越是在二十五年與三十三年。本紀云：「二十五年，王翦遂定荆江南地，降越君，置會稽郡」。又「三十三年發諸嘗逋亡人贅壻賈人，略取陸梁地，爲桂林，象郡，南海。以適遣戍」（陸梁疑卽倮羅的古名）。這固然顯示着武力上的成功，但這成功的一大半我們應該歸之於楚人，楚國在兩周八百年間的和平經營使南部中國實早已半分漢化，秦以武力征服之雖爲時甚速，然而阻礙橫生，且成爲了日後亡國的因數。

『秦皇挾錄圖，見其傳曰：亡秦者胡也。因發卒五十萬，使蒙公，楊翁子將，築修城（長城），西屬流沙，北擊遼水，東結朝鮮。中國內郡輓車而餉之。又利越之犀角象齒，翡翠珠璣，乃使尉屠睢發卒五十萬爲五軍，一軍塞鐔城之嶺，一軍守九疑之塞，一軍處番禺之都，一軍守南野之界，一軍結餘干之水，三年不解甲弛弩，使監祿無以轉餉 又以卒鑿渠而通糧道，以與越人戰，殺西嘔君譯吁宋。而越人皆入叢薄中，與禽獸處，莫肯爲秦虜，相置桀駿以爲將而夜攻秦人，大破之，殺尉屠睢，伏尸流血數十萬。乃發適戍以備之。』（淮南人間訓）

『秦之時嘗使尉屠睢擊越，又使監祿鑿渠通道，越人逃入深山林叢，不可得攻。留軍屯守空地，曠日持久，士卒勞倦，越乃出擊之，秦兵大破。乃發適戍以備之。』（漢書嚴助傳）

屠睢的出擊，即是三十三年的一次，顯然爲越人的游擊戰術所困，是打了大敗仗的。而且大兵遠戍，不僅勞民傷財，國內空虛，所以便宜了陳涉吳廣的起義，且『宿兵無用之地』（史記律書），不能回師拯救。秦人的侵略，雖然收到了初期的成功，從結果上看來事實上是失敗了。南部中國以後之所以徹底漢化，歷史明顯的告訴我們，並不是採取的秦始皇式的侵略辦法。

討匈奴是在三十二年（本紀云：「燕人盧生使入海還，因奏錄圖書曰：亡秦者胡也。始皇乃使蒙恬發兵三十萬人北擊胡，略取河南地」）又蒙恬傳云「秦已幷天下，乃使蒙恬將三十萬衆北逐戎狄，收河南，築長城，因地形，用險制塞。起臨洮，至遼東，延袤萬餘里。於是渡河據陽山，逶蛇而北，暴師於外十餘年，居上郡」。

對北的用兵和對南的性質不同，對北是防衛的反攻，對南是積極的侵略。北方的游牧民族自殷代以來便是時常侵略中國的，秦始皇的北進，和趙武靈王及趙將李牧，燕將秦開等一樣，毫無疑問地是反抗侵略。但秦所採取的整個戰略是南進北守，這明明是錯了。侵南用了五十萬人，而御胡則僅三十萬，由這兵力的懸殊可知秦的主力是用於侵略。加以萬里長城的完成，更完全佈的是一個守勢陣，尤其不應該的是南北兩面同時作戰，所以弄得來供應不靈，天下擾攘。假使當時不採取侵略性的南征，而集中兵力一致向北，以那築長城所耗費的人力物力來從事，我相信一定可以把匈奴平定，不僅可以免除了今後歷史上的千餘年的長患，而北部民族早就可以和漢族合而爲一了。

近時學者對於秦時代的南征北伐頗致讚美，但經細推論起來實在是功不掩過。主要的還是侵略性的戰爭壞了事，是無可諱言的。

秦人尙軍功，將位在相位之上，看琅邪台刻石的列名次第便可以明白。

「維秦王兼有天下，立名爲皇帝，乃撫東土，至於琅邪。

列侯武成侯王離（翦之孫）

列侯通武侯王賁，

倫侯建成侯趙亥，

倫侯昌武侯×成，

倫侯武信侯馮毋擇，

丞相隗狀，

丞相王綰，

卿李斯，

卿王戊，

五大夫趙嬰，

五大夫楊樛，

從與議於海上」。（二十八年）

「王離」應該是「王翦」的錯誤，此時翦尚未死，且離乃賁之子，不應該父子倒列。看這列名次第，可知武人在秦代的位置的隆崇，而秦代雖號稱郡縣制，但也未嘗廢除侯封。在當時居於最高位的王翦，軍功固然不可一世，然而侵略南方的禍首却就是他。他這人除善於帶兵之外，顯然是沒有什麼政治上的遠見的。司馬遷批評他道：

「王翦爲秦將，夷六國。當是時，翦爲宿將，始皇師之。然不能輔秦建德，固其根本，偷合取

容，以至沒身。』（王翦傳贊）

適批評，看來是並不過苛。

(十三)

以上所述，可見秦始皇與呂不韋，無論在思想上與同政見上，完全是立於兩絕端，爲明瞭起見，我可以製一個對照表在下邊：

	呂不韋	秦始皇
世界觀	無神	有神
	變化	不變
	有命	無命
	適欲	縱欲
政治主張	重理智	重迷信
	平等	階級
	官天下	家天下
	民主的	專制的
	哲人政治	獄吏政治
	謳歌禪讓	萬世一系
	君主虛位	君上極權
	裂土分封	分設郡縣
一般傾向	反對秘密	秘密主義
	重儒道	輕儒道
	輕法墨	重法墨
	急學尊師	焚書坑儒
	隆禮正樂	恣威淫樂
	重農	重商

像這樣絕端的對立，兩人的關係當然不能善終。但爲什麼會相鬨到這樣呢？這兒我看並不是兩

個人的對立的問題，而是兩個階層，兩個時代的對立　周秦之際在中國歷史上是一個大轉換的時期，這無論是新舊歷史觀都是一致着的　在舊時以為是封建制向郡縣制的推移，而在我則以為是奴隸制向非奴隸制的推移。殷周是奴隸社會，自春秋中葉以還奴隸逐漸得到自由，向來的奴隸主大多數失掉了他的優越地位，零落了下來，在社會階層中生着上下的對流，至秦末漢初更呈出鼎沸的現象，而社會便起了質變　呂不韋是代表着新興階層的進步觀念而企圖把社會的發展往前推進一步的人，秦始皇則相反　他是站在奴隸主的立場，而要把社會往後扭轉　事實上他是成功了一忽，他倒造出了一個短時間的大奴隸制的中心集權社會。他把六國兼并了之後，把六國的奴隸主和已經解放了的人民，整個又化為了奴隸、

（1）二十六年　徙天下豪富於咸陽十二萬戶」。

（2）二十八年「南登琅邪，大樂之，留三月，乃徙黔首三萬戶琅邪台下，復十二歲，樂琅邪台」。

（3）二十八年：　使刑徒三千人　伐湘山樹，赭其山」。

（4）三十三年：　發諸嘗逋亡人贅婿賈人，略取陸梁地為桂林象郡南海，以適遣戍」、（五十萬人守五嶺）。

（5）三十四年：　適治獄吏不直者築長城及南越地、

（6）三十五年：　隱宮刑徒七十餘萬人分作阿房宮或作麗山」。

（7）三十五年：　徙三萬家麗邑　五萬家雲陽，皆不復事十歲」。

（8）三十六年：　遷河北榆中三萬家」。

（9）三十七年：「始皇初卽位，穿治驪山，及幷天下，天下徒送詣七十餘萬人。穿三泉，下銅而致槨，宮觀百官，奇器珍怪，徙藏滿之。」

僅就始皇本紀中所表見者可得這九項，第九項與第六項大概是一件事。像這樣大規模地把豪富或黔首任意遷徙謫戍，把亡人贅人趕出從軍，把大批的刑徒奴產子拿來做苦役（繼後又拿來當兵），這不是大規模的奴隸制的復活嗎？這里戍南越的既明言是亡人贅壻賈人，可知戍北邊築長城的也一定是奴隸　故獄吏不直者可被適治去築長城，也可適南越　就是陳涉吳廣等那批「閭左」，其實也就是專門任苦役的奴隸　陳吳起義了，倉卒之間秦國發不出兵來，乃「令少府章邯免驪山徒人奴產　，悉發以擊楚大軍」，公然有好幾十萬人（章邯後降項羽，降卒被坑於新安城南者二十餘萬，又其前陳餘遺邯書，有「今將軍爲秦將三歲矣，所亡失以十萬數」之語。）

中國奴隸制向非奴隸制的轉移，姓氏的混同與普及是一個分水嶺。在古，女子有姓，男子有氏，春秋時猶然　繼則姓氏不分，男子以氏爲姓，有姓者爲貴族，故古時「百姓」實乃貴族。庶人本無姓氏，然在戰國年間，庶人抬頭，於是姓氏始見普及　陳涉吳廣之姓陳姓吳，儘管「少時嘗與人傭耕」，可見都是已經解放了的自由人，然而明明在做着秦人的奴隸。

因此秦始皇時代實在是奴隸制的大逆轉　他形成了那樣一個短時期的中央集權的奴隸社會　由奴隸制言可以比爲迴光返照；由後一階段的非奴隸制言可以比爲水達沸點前的一時鎮靜。然而在那鎮靜的外貌下是有猛烈的衝擊的。果然，等秦始皇一死，不及一年天下鼎沸了。

近時學者頗有人陶醉於秦始皇的偉大，過分陶醉的結果便不惜多方爲之粉飾。有的說秦始皇正是實行了儒家的主張，這不僅沒有懂到儒家，而且也沒有懂到秦始皇。有的說天下的喪亂不是秦始

皇的罪而是秦二世的罪，秦二世固然不是好材料，但他做皇帝還不及一年天下就亂了，要叫他來負全責未免太不公平。在陶醉中的視線是找不到焦點的，連顧炎武與章太炎那樣的大學者都免不了這樣的毛病，其餘也就可以不用說了。

復次，中國之被稱為 China 即拉丁文的 Thin 希臘文的 Sinae 梵文的 Cina 希伯來文的 Sinium 等，有人說都是「秦」的對音，這在道理上是說得過去的。因為中國古時和西方乃至印度的交通是靠着西北的陸路，故外來的人先知道有「秦」或僅知道有「秦」。但這不當始於秦始皇，或尚在其前。而有　學者乃竟引此以為秦始皇的讚美資料。這樣假如也合邏輯，那嗎中國又被稱為 Kitai 或 Cathey，是契丹的對音，豈不是契丹也可以讚美了嗎？

（十四）

秦代政治的本質弄清楚了，呂不韋的真相也就覺得更加清晰，要他才可以算得是有數的大政治家，不幸為強有力的政敵所迫害，被埋沒了兩千多年。關於他的事蹟，雖然有「呂氏春秋」一書存在，但我們所能知道的依然太少。他的書並不紀他的私事和功業，只有在「序意」篇中僅僅露了一次法相，而不幸文又殘缺。

維秦八年，歲在涒灘，秋甲子朔，朔之朝，良人請問十二紀。

文信侯曰：嘗得學黃帝之所以誨顓頊矣，爰(曰)「有大圜在上，大矩在下，汝能法之，為民父母」。蓋聞古之清世，是法天地。凡十二紀者，所以紀治亂存亡也，所以知壽夭吉凶也。

上揆之天，下驗之地，中審之人，若此，則是非可不可無所遁矣。天曰順，順維生。地曰固，固維寧。人曰信，信維聽（聖.）。三者咸當，無爲而行。行也者，行其理也。行數（須）循其理，平其私。夫私視使目盲，私聽使耳聾，私慮使心狂。三者皆私，設精（甚），則智無由公。智不公，則福日衰，災日隆……』

這不用說是殘文，但多少也隱括了他纂輯本書的大意，也表露了他爲人的態度。他叫賓客著書，而不使他們涉及自己的私事，不正是他自大公無私的精神嗎？說者往往說他著書的動機僅是爲名，而對於他的書加以非薄；又或者以爲他有私心，想篡取秦政的王位，這些都不免是受了蒙蔽的見解。好名何必要著這樣的書，要篡位，儘可以在始皇幼時奪取之於孤兒寡婦之手，何必要等他活到二十一歲、再來發表和他的思想，政見，氣質，完全相反的著作呢？

呂氏是主張急學尊師的人，至少是贊成這樣。你看他說「聖人生於急學」（勸學），『成身莫大於學』（尊師），這就到現代也還不失爲是良好的教條。他把尊師當成和孝親一樣的達德，說義必稱師以論道，聽從必盡力以光明（尊師）。但他所要人尊的師是『視徒如己，反己以教』（誣徒）的，善教者。也有那種勢利的老師是爲他所斥責的。

『不能教者，志氣不和，取舍數變，固無恆心。若晏陰，喜怒無處，言談日易，以恣自行。失之在己，不肯自非，愎過自用，不可證移。近權親勢，及有富厚者，不論其材，不察其行，毆而教之，阿而諂之，若恐弗及……』

像這樣的醜態在「誣徒」篇中還述得有一些，足見兩千多年前的人情，和現代也相差得並不多麼遠。這樣的師當然是不足貴的。

師道之所以傳，不用說是因為學術下移　讀書成為了職業，教書也成為了職業的原故、始皇曾尊呂氏為「仲父」，當然是以師禮事之，拿呂氏的著書來說，他並不「阿而諂之」，可以說是夠了師格的。同時我想，呂門的三千食客中應該也有為呂氏所師事的人，可惜這些人都湮沒無聞了。除變了節的李斯之外，我們知道的有十二歲而為說客的甘羅，曾為他的少庶子，有呂氏曾請他相燕的張唐，有在呂氏失腳後出亡於趙而趙欲相之的司空馬，但這幾位似乎只是政客而不是學者。呂氏門下的那批學者，究竟往那兒去了呢？消滅了，眞是完全和烟雲一樣消滅了。然而像「呂氏春秋」這部書，我相信，是永不磨滅的，它不是渡過了秦人的火，又渡過了楚人的火，一直傳存於現世，已經有二千多年的壽命了嗎？人可以誅滅，眞理總是燒不絕的。

但呂不韋除掉這部「呂氏春秋」之外，還有一樣遺存的物件，便是他當年所造的銅戈。戈為山東濰縣陳簠齋所藏，其上有銘，文為「五年相邦呂不韋造，詔吏圖，丞×，工寅」。五年，不用說就是秦始皇的五年、相邦即相國，漢人諱邦，始改邦為國。詔吏圖，是詔縣的長吏名叫圖。丞×，工寅，都是一職一名。何以知道是這樣的呢？因為有上郡戈的銘文可資比證。

上郡戈藏朝鮮平壤中學，余曾得其照片。銘文為「二十五年上郡守×造，高奴工師竈，丞申，工鬼薪×」。這二十五年大約也就是始皇二十五年。上郡守的名字可惜看不清楚，或許就是蒙恬的吧？高奴是上郡的首縣，故城在延安東，俗呼為高樓城。工鬼薪某者，乃受三年徒刑之人被發遣在那兒做銅匠的。

這兩件戈銘的文例完全相同，因此可以知道「詔吏」當得是詔縣之吏，但不知道這詔縣是該當於現在的什麼地方。秦時縣制，縣官「萬戶以上為令，減萬戶為長，皆有丞、尉，是為長吏」（漢

書（百官公卿表）。那嗎這貂吏的圖先生也應該是呂氏門下的一位人物，但連他的姓是什麼，可也無從查考了。

（一九四三年十月三日夜脫稿）

（追記）史記秦始皇本紀言「秦王爲人蜂準、長目、鷙鳥膺、豺聲」。長目余曩疑讀爲張目，然觀蜂、鳥、豺等均動物名，長疑爲字之誤，方能爲類。「馬目」亦形容其眼球突出之病態也。

（一九四五年九月二十八日）

後記

——我怎樣寫「青銅時代」和「十批判書」——

一

小時四五歲起所受的教育是舊式的，四書五經每天必讀，雖然並不怎麼懂，但無疑問，從小以來便培植下了古代研究的基礎。

我和周秦諸子接近是在十三四歲的時候，最先接近的是莊子，起初是喜歡他那汪洋恣肆的文章，後來也漸漸爲他的形而上的思想所陶醉。這嗜好支配了我一個相當長遠的時期，我在二十年前曾經嘔歌過汎神論的思想，事實上是從這兒濫觴出來的。

在莊子之後，我讀過道德經，墨子，管子，韓非子。對於墨子我從前也嘔歌過他，認爲他是任俠之源，墨經中的關於形學和光學的一些文句，我也很知道費些心思去考察它們，就和當時對於科學思想僅具一知半解的學者們的通習一樣，隱隱引以爲誇耀，覺得聲光電化之學在我們中國古人

也是有過的了。

十七八歲時做過一些諸子的抄錄，把警粹的文句摘取下來，目的自然是在供給做文章時可以運用的辭藻。(五年前我曾經回過我峨嵋山下的老家，發現了這樣的抄本，現今我還把它保存着在。)這些雖然說不上是研究，但也總可以說是我後來從事研究工作的受胎時期了。

我是生在過渡時代的人，純粹的舊式教育在十二三歲時便開始結束，以後便逐漸改受新式教育。尤其在民二(一九一三)出國，到日本去留學之後，便差不多完全和舊式教育甚至線裝書脫離了。

在日本的學生時代的十年期間，博得了醫學士學位，雖然我並沒有行醫，也沒有繼續研究醫學，我却懂得了近代的科學研究方法。在科學方法之外，我也接近了近代的文學，哲學，和社會科學。尤其辯證唯物論給了我精神上的啓蒙，我從學習了使用這個鑰匙，才認眞把人生和學問上的無門關參破了，我才認眞明白了做人和做學問的意義。

學生時代完結(一九二三)，中國大革命的浪頭逐漸高漲，解放祖國應該是每一個中國人民的使命，一九二六年我便參加了北伐。不幸僅僅一年多，我又不能不向日本去渡亡命的生活了。

亡命生活又是十年，在日本人的刑士與憲兵的雙重監視之下，我開始了古代社會的研究。爲了研究的徹底，我更把我無處發洩的精力用在了殷虛甲骨文字和殷周青銅器銘文的探討上面。這種古器物學的研究使我對於古代社會的面貌更加明瞭起來了之後，我的興趣便逐漸移到意識形態，方算上來了。

在一九三四年與三五年之內　我寫了些關於屈原的研究和一篇「老聃．關尹．環淵」，還有是用日本文寫的「周易之製作時代」和「先秦天道觀之進展」（日本文原名爲「天之思想」）。這後兩篇由我自己譯成了中文，曾經有單行本問世，現在我已經把它們收在「青銅時代」裏面去了。

一九三六年我寫過一篇「駁說儒」，是反駁胡適博士的「說儒」而作，原名爲「質問胡適」，曾在錢亦石兄所主編的「中華公論」上發表過。發表當時，適値盧溝橋事變與八一三戰役的爆發，時代的大波瀾把它湮沒了，未曾博得世人的注意。往年我曾經把它收進「蒲劍集」，新近我也把它收進「青銅時代」裏面去了。

盧溝橋事變使我結束了十年的亡命生活，回到祖國，接着便忙於抗戰的宣傳，把學術研究工作便又完全中斷了。

我的從事古代學術研究的工作，事實上是娛情聊勝無的事體。假如有更多的實際工作給我做，我倒也並不甘心做一個舊書本子裏面的蠹魚。然而時代畢竟善於調侃，回國以來轉瞬八年，時局儘管是怎樣緊劇，國內國外都是一片連天的烽火，而我在最近的兩三年間却又得到了充分的閒暇，使我走起回頭路來。

我寫了六種歷史劇，寫作的經過，我在每一個劇本的後記裏面都有詳細的敍錄，不必在這兒重提。我在這兒很想把兩個學術論集——「青銅時代」與「十批判書」——的各篇的寫作過程敍述一下。上面所提過的在日本寫出的幾篇，因爲當時的日記已被丟在日本，寫作的記憶已經模糊，我也可以不用再縷述了。

回國以來担任了將近三年的宣傳工作，後來又被改任爲文化工作委員會的主任委員。五年來的「文化工作」最近告了結束，我這兩個集子也不先不後適在這時完成，倒也是值得紀念的事。但我也須得多謝文工會的一些朋友們，是他們沒有讓我過問會內的雜務，使我得集中精力讀書。又因爲每星期的紀念週須得有工作可以報告，我便把朋友們作爲對象，火迫地趕寫了一些文字出來以供報告的資料。眞是湊巧，今天我的工作剛好告了一個段落，而文工會也告解散了。多年朝夕共處的朋友們要向四方分散，這一事實不免也使我增加回憶。

同處在一個環境裏面，大概是不能不感受同一空氣的影響。歷史研究的興趣，不僅在我一個人重新抬起了頭來，同一傾向近年來顯然地又形成了風氣。以新史學的立場所寫出的古代史或古代學說思想史之類，不斷地有鴻篇鉅製出現。這些朋友們的努力對於我不用說又是一番鼓勵。我們的方法雖然彼此接近，而我們的見解或所得到的結論有時却不一定相同。我不否認我也是受了刺激。我的近兩三年來的關於周秦諸子的研究，假使沒有這樣的刺激或鼓勵，恐怕也是寫不出來的。

我比較胆大，對於新史學陣營裏的多數朋友們每每提出了相反的意見。我堅持着殷周是奴隸社會，重新提出了更多的證據和說明。我對於儒家和墨家的看法，和大家的見解也差不多形成了對立。我自然並不一定就敢認定我的見解是絕對的是。但就我所能運用的材料和方法上看來，我的看法在我自己是比較心安理得的。

秦漢以前的材料，差不多被我徹底勦翻了。考古學上的，文獻學上的，文字學，音韻學，因明學，就我所能涉獵的範圍內我都作了盡我可能的準備和耕耘。

說陳腐了的一句老話：人生如登山。今天這句話對於我却有了新的意義。登山不純是往上爬，

有時候是往下竄、竄過了一個高峯要到達另一個高峯，必須竄下一個深谷。今天我或許已竄到了一個深谷的絕底裏，我又須得爬上另一高峯去了。而比較輕快的是我卸下了一些精神上的担子，就是這五十年來的舊式教育的積累。

雖然也有人說我已經老了，但我自幸還沒有那樣的自覺。再能活多少年辰我不知道，我也無須乎知道。我能再活多少年，我就要再學多少年。我的學習的興趣並沒有減衰，不要讓它減衰，無疑也就是我活在這人世上的一部份責任。

以下讓我根據我的日記，追述我這兩三年來的研究經過。

二

起初是一九四三年的七月尾上，于懷兄要我爲「羣衆」雜誌寫文章，我答應寫一篇關於墨子的東西。那年有所謂「熱氣團」通過重慶，我從七月二十六日起便中暑發燒，一直到二十九日正午『熱氣團』過了，我的燒也退了。三十日便挈眷下鄉，移住賴家橋。這是每年的慣例，就像候鳥一樣，冬天冷的時候住城，夏天熱的時候下鄉。

賴家橋在成渝公路上，離城四十多公里。橋東不遠的公路旁邊有一家相當寬敞的農家院子，做了四年半的文工會的在鄉地點。就在這院子裏面，我把一間原是堆稻草雜具的四面土牆的房屋改修了一下，開了一些窗眼，圍了一圈籬柵，也就自成了一個小小的院落，我就住在這兒。

這院子我相當喜歡，特別是門邊的一株大白果樹最使我留戀。白果樹在陪都附近是不容易見到

的，而那株樹子特別的高大，論年齡總當得在百年以上了。夏天，他是我的一位無言的伴侶，樹如有知，至少我一半的甘苦它應該是知道的。

下鄉的第二天，七月三十一日的日記上，這樣寫着：『讀方授楚：「墨學源流」，仍在梁（啓超）胡（適）餘波推蕩中，在打倒孔家店之餘，欲建立墨家店　杜老以爲最平允者，其實際不過如此。』杜老是杜守素兄，日本留學時代的老同學，兼三廳以來的老同事，他是墨學研究的專家而且是相當崇拜墨子的人。只有在這一點上我和他的意見不十分一致。他的生活很堅苦，我們有時戲稱他爲『墨者杜老』。

墨子，我在前面說過，我在小時也曾經崇拜過他，認他爲任俠的祖宗，覺得他是很平民的，很科學的。那時的見解和時賢並沒有兩樣，但約略在二十年前我的看法便改變了，我認爲他純全是一位宗教家，而且是站在王公大人立場的人　前後看法的完全相反，在我是有我的客觀根據的，我並沒有什麼『偏惡』或『偏愛』的念頭；我的方法是把古代社會的發展清算了，探得了各家學術的立場和根源，以及各家之間的相互關係，然後再定他們的評價。我並沒有把他們孤立起來，用主觀的見解去任意加以解釋。

繼續溫習了幾天的「墨子」，在八月四日的日記裏寫着：「開始草『墨子思想』得十頁　這麼一句，五日依然寫着「草『墨子思想』」，六日寫着「將『墨子思想』交人錄副」。「墨子思想」是我這次恢復諸子研究的第一篇文章，就這樣費了兩天工夫把它寫成了。

由於研究墨子引起了對於吳起的同情。吳起本是儒家，由魏入楚，輔助悼王變法，不幸遭了貴

族們的反對，在悼王死時，他便被一些反動的貴族們射殺了。在這貴族中有一位陽城君，而他的老師卻是墨家鉅子孟勝。在這個故事裏面，我看出了儒墨鬥爭的政治化。因此在八月十二日的日記裏面記着這樣的話：

「對吳起發生興趣，將呂氏春秋中關於吳起的故事抄出。讀「吳子」，乃僞託。藝文志兵權謀類本有「吳起四十八篇」，但今傳本僅圖國，料敵，治兵，論將，應變，勵士六篇，大率託爲吳起與魏文武二侯之問答，毫無精義。治兵篇中竟有「左青龍，右白虎，前朱雀，後玄武」之語，妄甚。殊感失望。」

醞釀了一個星期，我在二十日便「開始寫吳起」。

二十一日的日記又這樣寫着：

『晨起極早，天尚未明，乃於菜油燈下續草「述吳起」。時復出步中庭，月正當天，頗爲明朗。早飯後復就寢移時，始解去困倦。將論語溫習一遍，看孔子對於軍事與政治之主張。「足食足兵」，「世而後仁」，「教民即戎」等應即吳子思想之淵源 續寫「述吳起」，至午後四時頃完成，稿約一萬二千字。』

這以後有幾天工夫專門研究建安文學，到二十七日又『查史漢，獲得若干資料，擬寫秦漢之際儒者參加革命之史實』 這，仍然是墨子研究的補充，因爲時賢有的主張墨家曾參加陳涉吳廣的農民革命，陳吳失敗，故墨家因而滅亡 但考之史籍，毫無跡像可尋，反而是墨家以外的各家都曾有參加革命的人物，而以儒者爲最多。

二十八日，開始草「秦楚之際的儒者」』。

二十九日『續草「秦楚之際『儒者」』。午後草成，得十五頁，七千字，此爲意外之一收穫』。

就在寫完「秦楚之際的儒者」的同一天晚上，我的興趣又被吸引到了音樂問題上面去了。因爲儒墨之間所爭的主要問題之一便是音樂，我須得澈底根究一下儒家方面對於音樂的見解究竟是怎樣，因而公孫尼子的「樂記」便上了我的研究日程。

研究「樂記」費了好幾天的工夫，我曾經參考着史記樂書，荀子樂論及其他有關文獻，把樂記按照着劉向別錄的原有次第加以整理，整個鈔錄了一遍。一切準備工作停當了。九月四日『夜，開始草公孫尼子及其音樂理論』。第二天也就把它完成了。

九月七日的清早，我到金剛村去訪問杜老，他依然辛勤地在研究着墨子。我看見他的書架上有一部錢穆著的「諸子繫年」，便向他借閱。這書我是早就聞名的，但還沒有看過它的內容。翻到了考證公孫尼子的一節，作者的意見和我所見的完全相反。他認爲「樂記」是抄襲荀子呂覽毛詩等書而成的東西，因而他斷定公孫尼子爲荀子的門人。我感覺着這樣的論據實在是薄弱得可笑。

八日『夜，臨睡前，草公孫尼子「追記」千餘文，駁錢穆之說。冰糕一大碗，立擧恐其久留變味，乃啖食之幾盡』。

三

把公孫尼子寫好之後，我的興趣又掉換了一個方向。九月十三日的日記這樣寫着：

『讀「呂氏春秋」，初意欲收集關於惠施之材料，忽爾意動，欲寫「呂不韋與秦始皇」，寫此

二人之鬭爭」呂不韋嘗爲一非凡人物，漢人名之爲雜家，其實彼具有集大成之野心，儒道墨法，治於一爐，細心考之，必有所得。」』

接連幾天，翻來覆去地把呂氏讀了好幾遍，我的一貫的方法是先就原書加以各種注意的標識，再補一個抄本把它們分類摘錄下來，這樣在下筆的時候，便可以左右逢源了。

開始寫作是在九月二十五日，至十月三日夜完成：竟成了四萬字左右的長文。

在寫作當中，便是十月二日，偶然在報上看見中大出版的「社會科學季刊」的廣告，中有程憬「秦代政治之研究」一文，當即以電話通知城內的友人，託爲購買，第二天便得到閱讀的機會。我的日記裏這樣寫着「程文歌頌嬴政，有意阿世，意見與余正反，毫無新鮮資料」。

在這之後，我曾經「打算開始寫「荀子與韓非之比較研究」或「子思孟軻之思想體系」，又想把「莊子與惠施」作一澈底之清算」——十月四日的日記裏這樣記着。這三項課題雖然也醞釀了幾天，但都沒有照原訂計劃進行，而我的注意力專門集中在韓非子身上去了。

從十月十日起又開始讀韓非子，翻來覆去的讀了好幾遍。要征服韓非子卻費了很大的力氣。第一，韓非書很竄雜，有好些不是他的文章。第二，真是韓非的文章如五蠹顯學之類，完全是一種法西斯式的理論，讀起來很不愉快，因此我讀得非常的勉強，像「不愉快」或「愈讀愈不愉快」這樣的話，在日記裏屢見。

寫時也很感困難。先想從眞僞的考證入手，每篇文章都一一加以考核，也着手寫過十幾頁 但那樣必然成爲乾燥無味的學究式的流水帳，而且必然愈拖愈長，我自己的興趣不容許我寫那樣的文

章，結果我中止了。

還有使我的工作不能不中止的原因，是鄉下漸漸寒冷了起來，而立羣又將作第四次的分娩，我們又不能不作進城的準備了。

進城是在十月二十二日。計在鄉間一共住了三個月，算寫好了四篇文章，韓非子的研究在中途拋了錨。

這一拋錨經過了相當長的時間，一直到去年（一九四四）的一月十二日又才開始草「韓非子的批判」。二十日的夜間寫成。這個使我不愉快的韓非子，和我足足糾纏了三四個月，但到寫好之後自己也認爲「清算得頗爲澈底」。

不過在入城之後這三個月的期間，立羣產了一個男孩，我在左邊的鼻道裏生過一次疔瘡。這些當然也要分担一點就誤了時間的責任。

我的「韓非子批判」，仍然採取的單刀直入的辦法，脫去了最初預計的考證式的打算。但在這預計中有一篇副產物值得提起的，便是「韓非子初見秦篇發微」，這是十二月十七日寫成的。我認爲「初見秦」是呂不韋所作。這個副產物也是從鄉下帶來的胎兒，十月十三日的日記裏有這樣的一段：

「心境頗寂寞，不愉快。勉強讀韓非子，除解老喻老之外大率全部溫習了一遍。其中確有不能一致之處，不知係韓非前後不同之主張，抑係它人文字有所竄入。確爲竄入者如首篇「初見秦」即毫無疑問。此篇必作於秦昭王時圍邯鄲失敗事之直後，或疑乃蔡澤或其徒所爲。據余所見，乃呂不韋所作也。（下列論證頗長，已見「發微」中，今從略。）」

把「韓非子批判」寫完了的同一天（一月二十日），日記裏面又寫着「明日起擬寫「周代的農事詩」」。這是一個新的方面，我的念頭又轉換到社會機構的清算上來了。好多年以來，研究古代社會的人，意見不一，但大多數認爲周代是封建社會，我是不贊成的。主張封建說的朋友們，對於我的奴隸社會說，自然也不贊成。我現在想從周代的農事詩來證成我的說法。但這篇文章，事實上是一月三十日才開始寫的，斷斷續續地寫了一個禮拜，就是收在「青銅時代」裏面的「從周代農事詩論到周代社會」。

在這前後我以偶然的機會得以讀到清初的禁書「勦闖小史」的古抄本，明末農民運動的史實以莫大的力量引起了我的注意力。適逢這一年又是甲申年，是明朝滅亡的三百周年紀念。我的史劇創作慾又有些蠢動了。我想把李岩與紅娘子搬上舞台。因此我對於古代研究便起着想在此和它告別的意思。在這時早有過一個計劃，想把性質相同的一些論文收集爲一個專集，名「先秦學說述林」，連「後敍」都寫好了（二月二十日），而且發表過 這書在陪都的出版未能實現，後來我的計畫也改變了。最近福建的東南出版社卻照舊替我把它印行了出來，雖覺得多餘，但也可以作爲我並無留戀於古代研究之意的證據。

史劇沒有寫成功，想和古代研究告別也沒有辦到，這原因我在這兒可以不必縷述 但在這兒卻須要提到的，不僅和古代研究告別沒有成功，而研究的必要卻更被促進了。主要的原因在上面已經提到過，是在這個期間之內有好幾部新史學陣營裏面的關於古史的著作出現，而見解卻和我的不盡相同。主張周代是封建制度的朋友，依然照舊主張，而對於我的見解採取着一種類似抹殺的態度。

這使我有些不平。尤其是當我的「墨子思想」一文發表了之後，差不多普遍地受着非難，頗類於我是犯了衆怒。這些立刻刺激了我。因爲假如是不同道的人，要受他的攻擊，那是很平常的事；在同道的人中得不到諒解，甚至遭受敵視，那卻是很令我不安。因此，我感覺着須得有一番總清算，總答覆的必要。就這樣澈底整理古代社會及其意識形態的心向便更受了鼓舞。

四

一九四四年，我下鄉比較往年早，在五月三十日，全家便又搬到了賴家橋的鄉居。

下鄉之後醞釀了一個月，到七月三日才開始寫古代研究的自我批判」。

起初我的計劃是想由社會機構寫到意識形態，一直寫成一部長篇論文。但到後來我把這計劃改變了。我想分成各個單獨的論文來寫，而綜合起來卻又可以成爲條貫。我盡量的避免了講義式或教科書式的體裁，而且要寫得容易懂。但這後一種企圖卻沒有十分達到：因爲研討的是古代的東西，反復徵引古文，自然難免要具有晦澀的外貌和內容。不過我也不希望任何人都要閱讀我這次的著作，只要是對古代的東西感覺興趣的人，就稍微晦澀一點，我相信是不大要緊的。我們現在還沒有達到可以下結論的時候，自然有時也不免要用辯論的筆調。這或許也就是不能寫成爲講義式或教科書式的一種制約。

由七月三日起，到十八日止，把社會機構的一部份寫完了。這一部份我就儘它佔有了「古代研究的自我批判」的題名。中間雖然休息過幾天，也還寫過些別的文字，但我的意識主要是集中在這

一個問題上面的。

我在古代社會機構上，除掉把我歷來的意見綜合地敍述出了之外，有了些重要的新的發揚。第一，我把井田制肯定了，由井田制如何轉化而爲莊園制，我也得到了很合理的闡明。第二，我從工商業方面來證明了和農業的蛻變有平行的現象，卽是從事工商業者在春秋中葉都還是官奴，繼後才逐漸成爲了都市的有產者。第三，「考工記」一書附帶着得以考定了它的年代和國別，那是春秋年間齊國的官書。第四，詳細地追求了士民階層的分化，在這上面奠定了後來的封建政權的基礎。這些都是比較重要的新的收穫，杜老很爲我高興，他看見了我的原稿後，竟做了四首詩來送我。雖然有點近於標榜，但也足見只要有辛勤的耕耘，一定可以得到朋輩的承認和慰勉的。四首詩，我摘錄三首在下邊：

「殷契周金早擅場，井田新說自汪洋。廬瓜一樣堪菹剝，批判依然是拓荒。

齊國官書證考工，紛紛臆說廓然空。晚周技史增新頁，不下美洲發現功。

管家娃子揚眉日，正是士林得意時。狗盜鷄鳴君莫笑，幫閒衣缽濫觴茲。」

不過第三首僅側重「幫閒」一性質來看「士林」，和我的原意還不大相洽，其實「士林」就是封建社會的層累的統治者，「幫閒」僅是其中一小部分的弄臣而已。

社會機構得到明確的清算，從這裏建立起來的意識形態然後才能清算得更明確。我的對於孔子和墨子的見解，雖然遭受了相當普遍的非難，但我却得到了更加堅定的一層自信。大家都爲後來的渲染所眩惑，孔墨的基本立場究竟是怎樣，不是只憑渲染去看，便是只憑自己的想像去描寫；有一項重要的資料，墨子書中的「非儒篇」把孔墨之所以對立的關係突露得非常明白，却一向不爲人所

注意。我抓到了這一項現成的資料，進行着闡述了孔墨的基本立場，在公家腐敗，私門前進的時代，孔子是扶助私門而墨子是袒護公家的。

杜老曾經說過我「有點袒護儒家」，其實，話不能那樣攏統地說。『儒家』那樣一個名詞，便是非科學的東西。秦漢以後的儒者和秦漢以前的已經是大不相同，而秦漢以前的儒者也各有派別。不加分析而攏統地反對或讚揚，那就是所謂主觀主義或公式主義。因為在你的腦筋裏面先存了一個既成的觀念，而你加以反對或讚揚，你所如何的只是那個觀念而已。假如要說我有點袒護孔子，我倒可以承認。我所見到的孔子是由奴隸社會變為封建社會的那個上行階段中的前驅者，我是在這樣的意義上，袒護了他。我的看法和兩千多年來的看法多少不同。假使我錯了，應該舉出新的證據來推翻我的前提。拘守着舊式的觀念來排擊我的新觀念，問題是得不到解決的。但我也實在鼓起了很大的勇氣。我在前寫了「墨子思想」，已經瞠惑了好些友人，今年我又開始寫着「孔墨的批判」，不僅依然反對墨子而在反面還讚揚了孔子，這也恐怕要使好些友人更加瞠惑。然而我不想畏縮。今天已經不是宋儒明儒的時代，但也不是梁任公胡適之的時代了。只要我有確鑿的根據，我相信友人們是可以說服的。

有的朋友也很担心，以為我這樣做會是替舊勢力張目。但我的感覺卻稍稍兩樣。在我認為答覆歪曲就只有中正一途。我們不能因為世間上有一種歪曲流行，而另外還他一個相反的歪曲。矯枉不宜過正，矯枉而過正，那便有悖於實事求是的精神。敵對者不僅不能被你克服，而且你將要為敵對者所乘，使問題弄得更加紛拏的。

就在這樣的意識之下，我在七月十九日便開始寫「孔墨的批判」，寫到八月一日得到初步的完

成。

在這之後，我的研究有點波動，先是想繼續「追求儒墨間的相互影響」：已經寫了一些東西，結果不能滿意，通同拋棄了。接着便徘徊於儒家八派與黃老學派的探索。在這個時候突然有了一個新的發現，是八月十九日的事，日記裏這樣記着。

「讀管子心術，白心，內業，樞言，戒，君臣，四稱，侈靡諸篇。忽悟心術，白心，內業與莊子天下篇宋鈃尹文之學說爲近，乃比較研究之，愈覺若合符契。無意之間得此發現，大快於心。此重要學派重見天日，上承孔墨，旁逮孟莊，下及荀韓，均可得其聯鎖。在燈下更不斷發掘，愈發掘，愈信其不可易。」

二十日我又把心術，白心，內業等諸篇整個抄寫了一遍，發現了心術下篇和內業篇的中段相同，而前篇是錯亂了，依着內業把它整理了出來覺得更有條貫。

這個發現之在性質上是屬於考證部門的東西，和我所寫的批判有點不相水乳，因此我便把它寫成了另外一篇單獨的文字。便是收在「青銅時代」的「宋鈃尹文遺著考」。這是在八月二十六日開始寫作的，二十八日完成。它便成爲了我的一項重要的副產物。

宋尹這一派被發現，我對於齊國稷下學宮的黃老學派的清算便得到了一個頭緒。

九月一日開始寫「稷下黃老學派的批判」，主要依據莊子天下篇的次第，連續批判宋鈃尹文，田駢愼到，關尹老聃的三個派別。九月十九日得以完成。

這兒來了一個錯綜。在九月七日把關於田駢愼到的一節草完之後，我却回到了「儒家八派的批判」裏去，九月八日開始寫作，十一日寫成，到十八日又才回寫關於關尹老聃的一節。

儒家八派的追蹤，在我認爲是盡了我自己的能事，資料多被秦漢以後的儒者所湮滅或粉飾了，所有的孔門弟子及其門徒都被塗上了正統派的色彩，然而，仔細分析起來，他們內部的派別性實在是相當可觀的。而他們對於儒家以外的各派也是在相互影響之下並不是那麼互爲水火般的存在。

九月二十一日開始寫莊子的批判。莊子書是我從小時便愛讀的一種，至今都還有好幾篇文字我能夠暗誦。但寫起他的批判來却也相當吃力。主要的原因是書裏面的各篇，究竟那些眞是莊子本人的，那些是他的後學或許別派的，實在畫分不出一條顯明的界線。我只按照着一般學者間比較近於公認的一些見解，把內篇七篇作爲莊子本人的文字而處理着，其它外雜諸篇使它們處在從屬地位，或則完全除外了。

這一批判寫成於二十六日。日記裏這樣寫着：『草莊子告一段落，擬補寫一些莊子後學，但無甚新意。藺且疑是藺相如，時代性格均頗相合，可惜別無旁證』。這層意思我沒有寫在批判裏面。我當時爲了證成這一說也相當費了一些腦汁，我疑「相如」卽是『且』之緩音，但以終覺勉強，我把它拋棄了。

接着寫了「荀子的批判」。十月十五日開始，卅一日完畢。

荀子的思想相當駁雜，最成問題的是仲尼篇的「持寵處位終生不厭之術」及「擅寵於萬乘之國，必無後患之術」。那完全是後代腐敗官僚社會的宦海指南，令人怎麼也不能忍耐，我本來是不

大喜歡荀子的人，假使我抓到這些「術」、便痛貶他一頓，更進而斷定無怪乎從他的門下會有韓非那樣刻激的術家，李斯那樣無恥的賣友者出現，自然很容易的事。（在「先秦學說述林」的後敍裏已曾這樣說過。）但我躊躇了。我感覺着荀子不至於這樣卑鄙，而且那些「術」和他的「臣道篇」的見解也不能相容。是一眞一僞，否則便有一先一後，假使說「臣道篇」是僞作或「仲尼篇」是晚年定論，那嗎荀子便值得鑄鐵像了。每讀一次荀子，對於這一個問題總要傷一次腦筋，想不到妥善的方法來處置。

已經開始寫作的第二天，十月十六日，我才終於發覺到「仲尼篇」不會是荀子的文章。荀子的中心思想之一是把禮看得很隆重的，而本篇通篇卻沒有一個禮字。因此我又把荀子書通讀了一遍，統計了各篇中的禮字，結果就只有本篇和「宥坐篇」沒有，而後者自來是被認為「弟子雜錄」的。那嗎本篇也可斷定是「弟子雜錄」了。一開首便是問答體，到這時又成了另一個證據。

就這樣我總算救了一些心思，沒有過於輕率地誣枉古人。

批評古人，我想一定要同法官斷獄一樣，須得十分周詳，然後才不致有所冤曲。法官是依據法律來判決是非曲直的，我呢是依據道理。道理是什麼呢？便是以人民為本位的這種思想，合乎這種道理的便是善，反之便是惡。我之所以比較推崇孔子和孟軻，也因為他們的思想在各家中是比較富於人民本位的色彩。荀子已經漸從這種中心思想脫離，但還沒有達到後代儒者那樣下流無恥的地步。

五

下鄉之後，不知不覺之間便整整住了五個月，白果樹的葉逐漸翻黃，氣候寒冷了下來，又到了要作進城打算的時候了。但我所想寫的東西卻還沒有完畢。本想寫一「名辯思潮的批判」，企圖把先秦諸子關於名辯的思想綜合起來加以敍述。我不想把所謂名家的惠施公孫龍諸人孤立起來看，也不想對於墨家辯者毫無批判的一味推崇，那種非辯證法的態度是我在數個的研究中所企圖着力擯棄的。這工程比較艱巨，但我不能再推延了，很想火迫地把它完成，因爲時局一天一天地嚴重了起來，敵人打通大陸交通線的企圖快要如願，似乎不能容許我再有多的閒暇來，在舊紙堆中出沒了。

十一月六日我一個人進了城，準備參加第二天的蘇聯十月革命紀念日的慶祝。在城裏住了九天，研究工作是完全停頓了。

十九日往北碚看舍予兄，來回又耽擱了三天。認眞開始寫名辯思潮的批判，是二十九日。

在這時桂柳相繼淪陷，敵人還有西進的模樣。一般人都有惶惶然不可終日的情形。逃難呢？上山呢？大家都在那裏認眞考慮着。我在這時候卻於十二月四日又把全家搬進了城。有的朋友感着奇怪，他問我：『別人都在下鄉（逃難）的時候，你怎麼又搬進城來了？』我的回答是：「敵人不會來的。」我却沒有想到倒當眞猜中了。

進城後的第三天我又開始繼續寫作，是關於莊子的部分。但來訪的友人很多，『儘一着手，即有人來，進行很不順暢』。

八日　獨山克復消息傳出。，群情看見穩定。接着上司下司亦有相繼克復的消息。外界傳言『敵犯三敎八數極少　只御單衣短褲，益準備南下廣東，說向西來者』。這樣陪都的生活經過一番甚囂塵下之後，似乎又像洒了水的一樣了。然而我自己的生活却是相反，日日爲人事緊忙，倒弄得甚囂塵上，很難得安靜下來了。文章一天寫得一兩頁，一兩行，或甚至一兩字。艱澀得比鑽石碰似乎還要費力　就這樣，直拖延到一月中旬（是那一天，日記裏失記），才勉強完了卷。

從墨經上下篇看出了墨家辯者有兩派的不同；是我進城後的一個發現、這個發現在莊子以後是爲前人所從未道過的　墨經上篇盈堅白，別同異，墨經下篇離堅白，合同異，兩者判然不同　莊子天下篇言墨者　以同異之辯相訾』，可見是真確的事實、離堅白，合同異是道家別派惠施公孫龍的主張，經下派顯明地是受了惠施公孫龍的影響　經上派固然是反對施龍，然必先有正然後有反，可知墨家辯者的抬頭斷然是後起的事。先秦八書辯者合稱「楊墨」，楊在前而墨居後，正是包含有歷史程序在裏面的，關於辯的資料，墨者幸運，所被保存的比較多，因而推崇墨家的人便差不多都認爲古代邏輯是墨家的獨擅場，連惠施公孫龍都被認成爲墨者。那是在研究方法上根本有了錯誤

游離了社會背景而專談邏輯也是以前治周秦諸子者的常態。就是新史學家也未能免此。我是不滿意這種辦法的。無論是怎樣的詭辯，必然有它的社會屬性，一定要把它向社會還原，尋求得造此詭辯者的基本立場或用意，然後這一學說或詭辯的價值才能判斷。不然，我們只好受着古人的愚弄　得不出他的假象的。

整個說來，無論是先秦名家，墨家辯者或其它學派關於名辯的努力，都沒有達到純粹邏輯術的地步，或許是資料喪失了吧。但是無徵而必，高揚先秦的學術成就，或稱頌辯者爲最有科學精神，

部不免是犯了主觀主義的毛病。我自信對於這種態度似乎還能保持了相當遠的一個距離。

在「名辯思潮的批判」寫完之後，我的關於古代意識形態的研究似乎是可以告一段落了。在前我已經寫了法家的韓非和雜家的呂不韋，從春秋末年以來一直到秦代 我算已經作了一個通盤的追跡。假使還有一節斷僅須得架一座橋樑的話，那便是韓非以前的法家思想的清理。因此我便有了「前期法家的批判」以為補充。

在前期法家中，我清理了子產，李悝，吳起，商鞅，申不害諸人。我是一月三十日開始寫的，到二月十八日才把關於申不害的一節草擬完畢。關於慎到，因為在黃老學派中已經敘述了，沒有重提。很想清理管子書中的法家思想，也反覆研究了好幾遍，像「法法」，「任法」，「明法」諸篇無疑是出於慎到一派的傳習錄，但因找不出其它的證據，這一清理終竟沒有完成。

六

凡本文中所述及的一連串的研究，我本來是想把它們集合成為一部書，分為前編和後編的，但為出版上的便宜起見，把它們分成了兩部。「青銅時代」是原擬的前編 「十批判書」是後編。為使「青銅時代」的名稱更有所憑藉，我在二月八日趕着起草了一篇「青銅器時代」，是在二月十日草成的。這本是我十幾年來研究青銅器所得的結論，腹稿醞成了多年，在最近一兩年間我曾作過幾次的演講，現在率性把它寫了出來。這是錯綜在「前期法家的批判」寫作期中的一個副產物。

在這兒，我不妨把兩個集子的內容整個地揭錄在下邊：

一，「青銅時代」：

（1）先秦天道觀之進展，
（2）周易之製作時代，
（3）由周代農事詩論到周代社會，
（4）駁「說儒」，
（5）墨子思想，
（6）公孫尼子與其音樂理論，
（7）述吳起，
（8）老聃關尹環淵，
（9）宋鈃尹文遺著考，
（10）韓非「初見秦篇」發微，
（11）秦楚之際的儒者，
（12）青銅器時代。

二，「十批判書」：

（1）古代研究的自我批判，
（2）孔墨的批判，
（3）儒家八派的批判，
（4）稷下黃老學派的批判，

(5)莊子的批判，
(6)荀子的批判，
(7)名辯思潮的批判，
(8)前期法家的批判，
(9)韓非子的批判
(10)呂不韋與秦王政的批判。

合共二十二篇，除掉四篇是舊作之外，其餘都是近四年寫的，而大多數是寫在賴家橋的白果樹下。假使這兩個集子有合印成一部的機會，應該恢復我原來的命名：「先秦述林」，或者稱為「白果樹下書」也還別致。

在這裡把古代社會的機構和它的轉變，以及轉變過程在意識形態上的反映，可算整理出了一個比較完整的輪廓。依我原先的計劃本來還想寫到藝術形態上的反映，論到文學音樂繪畫雕塑等的情形，或因已有論列，或因資料不夠，便決計不必再添蛇足了。已有論列的如文學，有我的「屈原研究」，那是有單行本行世的。

音樂，我曾經寫過一篇「隋代音樂家萬寶常」，雖是屬於後代的事，但其中也涉歷到了古代。古代的音樂，我感覺着我們所有的東西非常簡單，卜辭及金文中所見到的樂器，只有鐘鼓磬籥等類。音階在古只有宮商角徵羽的五音，其起源還不知道。琴瑟是西周末年由國外傳來的新樂器，三頌中祭神樂器無琴瑟，風雅中雖見琴瑟，但用，而是用於燕樂男女之私，足見這類樂器傳統不古，沒有資格奉供宗廟鬼神，也就如直到今天二胡琵琶等還不能進文廟的一樣。十二律也是春秋時代

由國外輸入的，有了它的輸入才使五音或七音成爲了相對的音符。但這些樂器和樂律的來源，我也還、有得到更確切的闡明，只好等待對於這一方面感覺興趣的人 繼續從事發掘了。

繪畫雕塑資料不多。一部分可由象形文字上去追求，一部分可得諸青銅器的花紋形制。關於後者，我在「青銅器時代」一文中略略有所敍述 這是應該作爲專書研討的，而且沒有插圖是不容易說明的事。這些，自然也只好留待研究美術史的專家了。

月來我不斷地思念着那株白果樹，它的葉蓋已經是青翠成雲的時候了。假使是在往年，我又是快要作下鄉準備的時候，但我現在却十分地躊躇，往年的朋友們已經散了，白果樹的無言會給我難堪的忍受，我倒願意就和我對於古代的研究一樣，永遠和它告別。

（一九四五年五月五日）

後記之後

一

子思孟子之學出於子游之說，陳澧「東塾讀書錄」曾擬議及之。該書卷十二「諸子書」部分有一則云：

非十二子篇又云：弟佗其冠，神禫其辭，禹行而舜趨 是子張氏之賤儒也。正其衣冠，齊其顏色，嗛然而終日不言：是子夏氏之賤儒也。偷儒憚事，無廉恥而耆飲食，是子游氏之賤

儒也。此詆子游氏出於子張子夏氏，何以獨惡子游如此？觀其非子思孟子云：「世俗……以爲仲尼子游爲玆厚於後世」，或子思孟子之學出於子游歟？」

管子心術白心二篇，近人劉節氏曾云 出宋鈃，或尹文之手」，見羅根澤「管子探源」

「同學劉君子植（節）告余曰「莊子天下篇言：不累於俗，不飾於物 不苟（原作苛，依章太炎先生改）於人，不忮於衆，願天下之安寧以活民命，人我之養畢足而止。以此白心。古之道術有在於是者，宋鈃尹文聞其風而悅之。作爲華山之冠以自表。接萬物以別囿爲始。語心之容，命之曰心之行。——由此知心術上下及白心三篇出宋鈃或尹文之手」。以上二則均蒙杜守素兄指示，誌此以示不敢掠美。

（一九四五年六月二日）

二

管子書中多法家言，但不限於一家。如法法，任法，明法諸篇其理論確淵源於愼到，而爲韓非所本。玆摘錄其精粹語如下：

「惠者民之仇讎也，法者民之父母也。」

「凡人君之所以爲君者勢也 故人君失勢則臣制之矣。」

「令重於寶，社稷先於親戚，法重於民，威權貴於爵祿。」

（以上見法法篇）

「聖君任法而不任智，任數而不任說，任公而不任私，任大道而不任小物，然後身佚而天下治。」

「仁義禮樂皆出於法。」

「遵主令而行之，雖有傷敗無罰。非主令而行之，雖有功利，罪死。」

（以上見任法篇）

「不淫意於法之外，不爲惠於法之內。」

「先王之治國也，使法擇人，不自舉也；使法量功，不自度也。」

（以上見明法篇）

這些主張，很顯明地是慎到與韓非之間的橋樑。明法篇別有「明法解」，逐句解釋，如一經一傳，分明是師弟之間所傳授的講義錄，至少這一篇或許即是慎到在稷下學宮裏的教本。

（一九四五年九月二十八日）